FRONT

/al-Shawāhid al-rubūbīyah/

انتشارات دانشگاه مشهد ، شمارهٔ ١٤

Mullā Ṣadrā

صدر الدین شیرازی

الشواهد الربوبیة

با تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی
استاد دانشگاه مشهد

چاپخانهٔ دانشگاه مشهد
١٣٤٦

رَبَّنا اغفِر لَنا و لاِخواننا الَّذین سَبَقونا بِالایمان
ولا تَجعَل فی قُلوبنا غِلاً لِلَّذینَ آمَنوا
رَبَّنا انَّك رؤفٌ رَحیم

این کتاب در یکهزار نسخه جزء سلسله انتشارات دانشگاه ، در مطبعهٔ دانشگاه مشهد بطبع رسید.

فلسفهٔ اسلامی

الشّواهد الرّبوبیّه

تقدیم به دانشمنـد علامه ، جناب آقای

سید کریم امیری فیروزکوهی

ادیمت ظلاله

نام‌های اشخاصی که درمقدمه ذکر شده‌اند

فهرست اعـلام
کتاب شواهدالربوبیه

مآخذ متن و تعلیقات

نام کتاب	نام مؤلف	محل انتشار
اثولوجیا	شیخ یونانی	طهران
اثولوجیا	افلاطن	
اسفار اربعه	ملاصدرای شیرازی	طهران
احیاءالعلوم	غزالی	قاهره
اسرارالآیات	ملاصدرای شیرازی	طهران
اسفار اربعه	آقامیرزا حسن نوری	طهران
اسفار اربعه	آقا محمدرضا قمشه‌یی	طهران
انسان کامل	عبدالکریم جیلی	قاهره
اشعةاللمعات	جامی	طهران
اشارات	ابوعلی سینا	قاهره
اصول کافی	شیخناالکلینی نسخهٔ خطی و چاپی	طهران
الانجیل		
اخوان‌الصفا		قاهره
انوار جلیه	آخوند ملاعبدالله زنوزی	خطی
بحارالانوار	علامهٔ مجلسی	طهران
بدایع‌الحکم	آقاعلی حکیم	طهران
تجریدالاعتقاد	خواجه نصیرالدین طوسی	طهران
تفسیر قرآن	ملاصدرای شیرازی	طهران
تأویلات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
کتاب‌التورات	عبدالرزاق کاشی	حیدرآباد دکن
تفسیر سورهٔ حمد	صدرالدین قونیوی	حیدرآباد دکن
تمهیدات	عین‌القضات	طهران (انتشارات دانشگاه)
تذکرةالاولیاء	شیخ عطار	طهران
التعرف	کلابادی	قاهره
تعلیقات بر شفا	ملاصدرای شیرازی	طهران
التعلیقات	ابن سینا	خطی

کتاب التوحید	شیخنا الصدوق	خطی وچاپ طهران
تعلیقات بر حکمة الاشراق	ملاصدرای شیرازی	طهران
تعلیقات بر شرح مفتاح	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	طهران
تعلیقات بر فصوص	الاستاد آقامیرزا هاشم رشتی	خطی
تعلیقات بر فصوص محیی الدین	الاستاد ابوالعلاء عفیفی	قاهره
تعلیقات بر تجرید (قدیم و جدید واجد)	علامهٔ دوانی	خطی
تعلیقات بر تجرید	صدرالمحققین دشتکی	خطی
تعلیقات بر تجرید	علامه خفری	خطی
تعلیقات بر تجرید	غیاث الدین منصور	خطی
تعلیقات بر تجرید	فخرالدین سماکی	خطی
تفسیرالکبیر	امام فخر	قاهره
جذوات	میر داماد	خطی
حقایق	فیض	طهران
حکمة المشرقیه	ابن سینا	طران
حکمة الاشراق	شیخ مقتول	انستیتوی ایران وفرانسه
حقیقة الصلوة	قاضی سعید	خطی
دیوان اشعار	سنائی	طهران
دیوان اشعار	مولانا جلال الدین	طهران، میرخانی
رسائل فلسفی	ملاصدرای شیرازی	طهران
رسالة الذهبیه	فیثاغورث	
رسالة النیروزیه	ابن سینا	طهران
رسالة القشریه	ابوالقاسم قشیری	قاهره
رسالة الاضحویه	ابن سینا	قاهره
رسالة المضنون بها	غزالی	
زبدة الحقایق	عین القضات	طهران
شرح منازل السائرین	عبدالرزاق کاشی، عفیف الدین تلمسانی	طهران، خطی
شرح نهج البلاغه	ابن میثم	طهران
شوارق	لاهیجی	طهران
شرح اسماء	سبزواری	طهران
شرح گلشن راز	لاهیجی	طهران

شرح فصوص	قیصری، فرغانی، جامی، عبدالرزاق کاشی، قونیوی	
شرح تعرف	مستملی بخاری	حیدرآباد
شرح هدایه	ملاصدرای شیرازی	طهران
شرح منظومه	سبزواری	طهران
شرح اشارات	امام علامه خواجه‌نصیرالدین طوسی	طهران، قاهره
شفـــا	شیخ رئیس	طهران، قاهره
شـرح حکمت‌الاشـراق	علامه شیرازی	طهران
شرح تائیه ابن فارض	عزالدین محمود کاشی	طهران
شـرح اصول کـافی	ملاصدرای شیرازی	طهران
شرح کلیات‌القانون	علامه شیرازی	طهران، تبریز
شرح تجـرید	فاضل قوشچی	طهران
شرح هیـاکل	علامه دوانی	طهران
شـرح تجـرید	علامه حلی	طهرانی
شـرح تجـرید	شمس‌الدین اصفهانی	طهـران
طیماوس	افلاطون	
العـوارف والمعـارف	سهروردی	طهران
العرشیه	ملاصدرای شیرازی	طهران
فـاذن	افلاطـون	
فتوحات مکیه	محیی‌الدین	قاهره
قوة‌القلوب	لابیطالب‌المکی	قاهره
قاموس‌اللغـة	فیـروز آبـادی	طهران
قبسات	میر دامـاد	
گـوهـر مـراد	لاهیجی	طهران
مبـدء و معـاد	ملاصدرای شیرازی	طهران
مبـدء و معـاد	شیخ رئیس	قاهره
مفاتیح‌الغیب	ملاصدرای شیرازی	طهران
معـانی‌الاخبار	ابن بابویه قمی	طهران
کتاب‌النجاة	ابن سیـنا	قاهره
لمعـات الهیـه	ملاعبدالله زنوزی	خطی

فهرس تعليقات الحكيم السبزوارى على هذا الكتاب

الشواهد الربوبية

فی المناهج السلوكية

تأليف

محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازی

با حواشی حكيم محقّق حاج ملاّ هادی سبزواری

تعليق و تصحيح و مقدمه

سيد جلال الدين آشتيانی

رَبَّنا اغفر لنا ولِاِخواننا الَّذين سَبَقونا بِالایمان
ولا تجعلْ فی قلوبنا غِلاً للَّذین آمنوا
ربَّنا اِنَّك رؤفٌ رحیم

تقدیم بحضرت استاد علامه، مخدوم دانشمند، سید الشعراء
و امیر الادباء، جناب آقای **سید کریم**
امیری فیروزکوهی ادیمت ظلاله

این کتاب در یکهزار نسخه جزء سلسله انتشارات دانشگاه مشهد در مطبعهٔ
دانشگاه مشهد بطبع رسید. رمضان المبارك ۱۳۸۶ هجری قمری

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذی تجلّی لقلوب العارفین بأسرار المبدء والمعاد ، و جعل نور معرفته نتیجة ایجاد الأرواح والأجساد فأوحی فی کل سماء أمرها لادارة[1] انوار متجسّدة بتحریکات نفوس مجردة یتنوّر بها هذه البقاع والبلاد و ینشأ منها الکائنات ویتزیّن الارض بالحیوان والنبات والجماد و کان الغرض الاصلی منها نشو الآخرة وتعمیرها بنفوس طاهرة[2] فخلق الانسان و خلق من بقیة طینته سایر الاکوان .

فسبحان من خالق فاطر ما اقدسه و اعظمه ، اشکره علی نعمه المترادفة وآلائه المتوافرة و اُصلّی علی نبیه و آله المطهرین من ظلمات الخواطر المضلة المحفوظین فی سماء قدسهم و عصمتهم عن طعن اوهام الجهلة واستعیذ به من مسّ جنود الشیاطین فی تحریر هذه العجالة و بثّ معانیها الی غیر ذویها من الذین لم یتطهروا بواطنهم عن غشّ الجهالات و خبائث الملکات .

اللهمّ اجعل قبور هذه الأسرار صدور الأحرار و احرسها عن استراق اسماع

۱ـ : لارادة ـ د ـ ط

۲ـ : بنفوس طاهرة ـ د ـ ط .

الأشرار المطرودة عن عالم الأنوار رب اجعل هذه الكلمات فى روضة من رياض الجنة ولا تجعلها فى حفرة من حفر النيران .

و بعد فاقول و انا الفقير الحقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازى نوّر الله بصيرته من[1] معرفة الدين و شرح صدره بنور اليقين : انى بفضل الله و تأييده لما كثرت مراجعتى الى[1] عالم المعانى والاسرار و ملازمتى باب حكمة الله مفيض الانوار و طالت المهاجرة[2] عما اكب عليه طبايع الجمهور والاعراض[3] بالكلّية الى الحق القراح عمّا استحسنوه ثقة بما هو المشهور و قلّدوه خلفاً عن سلف اعتماداً على مشافهة الحس للمحسوس و اغماضاً عن مشاهدة الواردات على القلوب والنفوس .

قد اطّلعت على[1] مشاهد شريفة الهية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكمة ربانية و مسائل نقية عرفانية قلّما تيسّر لأحد الوقوف عليها الا اوحدى من افاضل الحكماء او صوفّى صفىّ القلب من اماجد العرفاء بل تفردت بامور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الأوّلين و ان كانوا من الأساطين و كلت عن ادراكها افهام الآخرين و ان كانوا من المتفطّنين .

هى لعمرى انوار ملكوتيّة يتلألأ فى سماء القدس والولاية و ايدى باسطة يكاد تقرع باب النبوة ، قد اودعنا بعضاً من هذه المسائل فى مواضع متفرّقة من الكتب والرسائل و كثيراً منها ، ممّا لم يمكننى أن انص عليها[4] خوفاً من الاشتهار و حيفاً عليها من الانتشار فى الاقطار لقصور الطبايع الغير المهذّبة عن دركها من الكتابة او المقال قبل تهذيبها بنور الاحوال و ذلك مما يوجب الضّلال والاضلال .

لما[5] ورد علىّ امر آمر قلبى و وقعت الىّ اشارة مشير غيب[6] باظهار طائفة منها

١ــ : فى معرفة الدين ــ د ــ ط
٢ــ : طالت مهاجرتى ــ د ، ط
٣ــ : و اعراضى بالكلية ...... د، ط
٤ــ النص عليها ، دــط
٥ــ ثم لما ...... دــط
٦ــ : ووقعت اشارة مشير غيبى الى اظهار ..... الخ د،ط، خ، ن، ر

لحكمة خفيّة و بثّ جلة[1] منها مع اشعار ببراهينها الجليّة من غير تطويل فى دفع النقوض والاسؤله فامتثلت سمعاً و طاعةً والمأمور معذور و شمّرت عن ساق الجدّ و أوردتها كما رسم لى و عيّن علىّ الجدّ .

فهذه اشارات الى جواهر زاهرة و تنبيهات على نفايس ثمينة باهرة ترشّحت بامداد فضل الله من سحاب عالم العقل والجود والاحسان و ترسّخت وانعقدت فى أصداف قابلية النفس بالبرهان ثمّ استخرجها[2] غواص القوة الفكريّة من قعر بحر الحكمة الى سواحل البيان باذن الله العزيز المنّان و ثقبت الناطقة كلاً منها بمثقب التدبر والتحقيق، و قوّة التأمل والتدقيق حتى اتسمت بسمة الانتظام واتّصفت بصفة الالتيام و جائت بحمدالله صالحة لان يكون سبحات يسبح بها المسبّحون فى جوامع القدس او قلايد ، تزيّن بها «الحور العين» فى مجامع الأنس .

فها هى التى أذكرها من اصول أودعتها فى ابواب وفصول وترجّمتها بالمشاهد والشواهد يطلب منها المآرب والمقاصد و سمّيتها «بالشواهد الربوبيّة فى المناهج السّلوكية» فرّج الله بها كروب السالكين و يسّر لهم سلوك مناهج الحق واليقين ونوّر باشراقها قلوب اهل الجدّ والتحصيل «والله يقول الحق و هو يهدى السبيل» .

١ـ و بث جملة منها آ، ق، ن،ر ، د ـ ط

٢ـ : ثم استخرجتها .... د، ط

المشهد الاول

فيما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعاني العامة

و فيه : شواهد

الاول : فی الوجود و فیه اشراقات الاول فی تحققه ، الوجود أحق الاشیاء بالتحقق لان غیره به یکون متحققاً و کائناً فی الاعیان وفی الاذهان[1] فهو الذی به ینال کل ذی حق حقیقته، فکیف یکون امراً اعتباریاً کما یقوله المحجوبون عن شهوده، ولانه المجعول بالذات دون المسمی بالماهیة کما یظهر انشاءالله .

الثانی : فی وجدانه ، الوجود لایمکن تصوره بالحد ولا بالرسم ولا بصورة مساویة له اذ تصور الشیء العینی عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العین الی حد الذهن ، فهذا یجری فی غیر الوجود . و اما فی الوجود فلا یمکن ذلک الا بصریح المشاهدة و عین العیان دون اشارة الحد والبرهان و تفهیم العبارة والبیان .

و اذ لیس له وجود ذهنی فلیس بکلی و لا جزئی و لا عام ولا خاص ولا مطلق ولا مقید بل یلزمه هذه الاشیاء بحسب الدرجات و ما یوجد به من الماهیات وعوارضها

١ـ : او فی الاذهان ـ د،ط ، م ، ل

و هو فی ذاته أمر بسیط لا یکون له جنس ولا فصل ولا ایضاً یحتاج فی تحصله الی ضمیمة قید فصلی او عرضی مصنّف او مشخّص .

الثّالث : ان شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلّی للجزئیّات کما اشرنا الیه بل شموله من باب الانبساط والسریان علی هیاکل الماهیات سریاناً مجهول التّصور فهو مع کونه امراً شخصیّاً متشخّصاً بذاته و مشخّصاً لما یوجد به من ذوات الماهیات الکلیّة مما یجوز القول بانّه مختلف الحقایق بحسب الماهیات المتحدة به کل منها بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوی الموجود الاول الذی لا یشوبه ماهیة اصلاً لانّه صریح الوجود الذی لا اتمّ منه و صرف الوجود المتأکّد الشدید الذی لا یتناهی قوّته و شدته بل هو فوق مالایتناهی بمالایتناهی، فلایحدّه حد ولا یضبطه رسم «ولا یحیطون به[1] علماً ، و عنت الوجوه للحیّ القیّوم[2]» .

تفریع

فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأکّد والضعف و بین ما ذهب الیه المشّاؤن اقوام الفیلسوف المقدم من اختلاف حقایقها عند التفتیش .

الرابع : ان الوجود فی کل شیء عین العلم والقدرة و سایر الصفات الکمالیة للموجود بما هو موجود لکن فی کل شیء موجود بحسبه و سیجیء موعد بیانه .

الخامس : انّ بین الوجود والماهیة الموجودة به ملازمة عقلیّة لا صحابة[3] بحسب

۱- سورة طه ۲۰ ، آیة ۱۰۹

۲- سورة ۲۰ آیة ۲۱ .

۳- لا بحسب الاتفاق ... د،ط

الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين الحكماء ولا بدّ ان يكون احدالمتلازمين[١] تلازماً عقلياً متحقّقاً بالآخر او هما متحققين جميعاً بامر ثالث[٢] موقع الارتباط بينهما والشّق الثانى غير صحيح لان احدهما و هوالماهيّة غير مجعولة ولاموجودة فى نفسها لنفسها كما اقمناالبراهين عليه فى مقامه فيبقى[٣] الشّق الاول . ثم لا يجوز أن يكون الماهيّة مقتضية للوجود و الاّ لكانت[٤] قبل الوجود موجودة هذا محال .

فالحق ان المتقدم منهما على الآخر هوالوجود لكن لا بمعنى انه مؤثر فى الماهية لكونها غير مجعولة كما مرّ بل بمعنى ان الوجود هوالاصل فى التحقق والماهية تبع له لا كما يتبع الموجود للموجود بل كما يتبع الظّلّ للشخص والشبح لذى الشبح من غير تأثير و تأثّر فيكون الوجود موجوداً فى نفسه بالذات والماهيّة موجودة بالوجود اى بالعرض فهما متحدان بهذا الاتّحاد .

السّادس : ان الوجود فى ذاته ليس بجوهر ولا عرَض لان كلاًّ منهما عنوان لماهيّة كليّة و قد دريت ان الوجود متشخص بنفسه متحصل بذاته و بمفيضه و جاعله و لو كان تحت الجوهر الذى جنّسوه او تحت معنى جنسىٍّ من الاعراض لكان مفتقراً الى ما يحصّله وجوداً كالفصل و ما يجرى مجراه من ساير المحصّلات للوجود فلم يكن الوجود وجوداً هذا خلف .

ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك الجوهر و وجود العرض عرض كذلك .

١ـ : لا بد ان يكون احدالمتلازمين ملازماً عقلياًمتحققا..... د،ط هكذا وجدنا فى اكثرالنسخ المخطوطة .

٢ـ : او هما جميعاً متحققين بامر ثالث موقع للارتباط . الخ ـ د،ط

٣ـ : فبقى الشق الاول ، خ، ن ر ، م،ل   ٤ـ والا لكان ...

شروق نور لزهوق ظلمة

و اذ قداستنار بيت قلبك بشروق نورالعرفان من افق البرهان وتيقّنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فاطرد عنك ظلمة كل وهم ولا تبال بما وجدته فى كلام بعضهم[1] حيث قال: «انالوجود عرض محتجاً بانالوجود المعلول له موضوع وكل عرض فانه متقوّم بوجوده فى موضوعه و كذلك حالالوجود فان وجودالانسان متقوّم باضافته الىالانسان و وجود زيد متقوّم باضافته الى زيد لا كما يكونالشىء فى مكان ثمّ يعرض لهالاضافة من خارج . انتهى »

فان ما ذكره نشأ من غشاوة علىالبصيرة يحجب عن مشاهدة ان الوجود بالقياس الىالماهيّة ليس كالاعراض بالقياس الى موضوعاتها بل هما واحد فىالاعيان و كذا فىالاذهان فلا قابليّة ولا مقبوليّة و الا يلزم المحذورات المشهورة من تقدمالشىء على نفسه و كونالوجود قبلالوجود[2] و غير ذلك [منالمفاسد] الا ان للعقل ان يلاحظ فىالموجود معنيين ماهيةً و وجوداً فاذا حللالعقلالموجود العينى أوالذهنى الى امرين فهما بالمادّة والصورة اشبه منهما بالموضوع والعرض وكيفيّة هذاالاتّصاف والقابليّة ان للعقل ان يلاحظالماهية و يجردها عن كافّةالوجودات حتّى عن هذا ـ التجريد لأنه نحو وجود ايضاً فيصفها بالوجود الذى هى به موجودة ، فهذهالملاحظة ايضاً يصحح قاعدةالفرعيّة من حيث انها تجريد[3] و تخليط معاً لانّها تخليةالقابل عن

١ـ هو بهمنيار صاحبالتحصيل «منه» دام ظله كذا فىالنسخةالمكتوبة فى حيوةالمصنف «رضىالله تعالى عنه» د،ط والنسخةالمكتوبة فى سنة : ١١٩٦.

٢ـ : و كون الوجود قبله [اىالوجود] د،ط

٣ـ من انها تجريد ... الخ د،ط

المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود و هى بعينها نحو من الوجود فيكون متأحّدة معه فانظر ماشمل انبساط نورالوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفيه اثباته .

لمعة تفريعيّة

قد بزغ الامر و ظهر انّ وجودالاشياء نفس موجوديّتها لاكحال البياض والجسم فكما انه فرق بين كون الشىء فى المكان او فى الزمان و بين كون الحالّ كالعرض والصورة فى محلّ كالموضوع والمادّة لان فى الاول وجوداً للشىء فى نفسه ووجوداً آخر له فى غيره و فى الثانى وجود للشىء فى نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون الشىء فى شىء و بين كون نفس الشىء لا كون شىء فيه ، فالوجود للاشياء هو نفس كون الاشياء لا كون غيرها فيها اولها .

السّابع : فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا ؟ الموجود قد مرّ انه متشخّص بذاته متطوّر بأطواره و درجاته فتخصّص كل وجود اما بالتقدم والتأخر او بالكمال والنّقص او بالغنى والفقر[1] و اما بعوارض ماديّة ان وقع فى الموادّ ، و هى لوازم الشخص المادى و علاماته ، فوقوع كل وجود فى مقام من المقامات مقوم له ، فالتقدم والتأخر كانّهما مقوّمان للوجودات التى هى فوق الاكوان والحركات ، و كلّ وجود واقع فى مرتبة من المراتب السابقة على الوقوع فى المواد والاستعدادات فكونه واقعاً فى تلك المرتبة مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقائه فى نفسه و اما الوجودات المادية

۱ــ : او الغنى والفقر . فى النسخ الغير المطبوعة .

فكذلك الا" انها يمكن زوالها بنفسها عن المواد لا زوال خصوصياتها مع بقائها انفسها .

الثّامن : فى تحقيق اتّصاف الماهية بالوجود . قداضطربت افهام المتأخّرين فى اتّصافها به و صارت اذهانهم بليدة عن تصوّره من جهة ان ثبوت شىء لشىء فرع على ثبوت ذلك الشىء فى نفسه فيلزم على تقدير هذاالاتّصاف ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارةً انكروا قاعدة الفرعيّة و بدّلوها بالاستلزام و تارةً خصّصوها بماوراءالوجود من الصّفات . و تارةً جعلوا مناط الموجوديّة اتحادالماهية مع مفهوم الموجودالمشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره وكذاالحكم فى كل مشتق عندالقائل بهذا و لم يتحقّق احد منهم كنه الامر فى هذاالمقام من انّ الوجود كما مرّ نفس موجودية الماهية لا موجوديّة شىء غيره لها كساير الاعراض حتى لزم ان يكون اتّصاف الماهيه به فرع تحققها فى نفسها فالقاعدة على عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضايا الكليّة العقليّة، كما قد يحتاج اليه فى الاحكام النّقليه عند تعارض الادلّة .

و هذاالذى اظهرناه انّما جريانه على طريقة القوم من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها و اما على طريقتنا فلا حاجة اليه اذ لا اتّصاف لها به ولا عروض له عليها بل انما الموجودفى الاعيان هو نفس حقيقةالوجود بالذات و اماالمسمى بالماهيّة فهى امر" متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد و نسبةالوجود اليها على ضرب من الحكاية لاالحقيقة [١] كما اوضحناه فى مسفوراتنا مستقصىً .

١ـ لا على الحقيقة... د،ط

تـأييد و تنبيه

و مما يؤيّد ما ذكرناه ان مفاد قولنا زيد موجود فى الهليّة البسيطة هو وجود زيد لا وجود امر له كما صرح به بعض المحقّقين .[١] قول الشيخ الرئيس فى بعض كتبه: «فالوجود الذى للجسم هو موجوديّة الجسم لا كحال البياض فى الجسم فى كونه ابيض لان الابيض لا يكفى فيه البياض و الجسم.» انتهى. ، فان معناه انه : لا بد فى صدق الحمل لكل محمول غير الوجود على شىء من ان يكون للمحمول معنى فى نفسه و له وجود عند الموضوع و ان كان وجوده فى نفسه عين وجوده عند الموضوع .

فهيهنا امور ثلاثة وجود الموضوع و مفهوم المحمول ووجود رابطى بينهما واما فى مثل قولنا الجسم موجود فيكفى هيهنا الجسم و الوجود من غير حاجة الى ثالث .

وقال ايضاً فى التعليقات: «وجود الاعراض فى انفسها هو وجودها فى موضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لمّا كان مخالفا لهاجتها الى الوجود حتى يصير موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان يقال: ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من الاعراض وجوده فى موضوعه وجود ذلك الغير . انتهى »

ولا يخفى ان هذا الكلام والذى نقلنا قبيله نصّان على ان للوجود كوناً فى-

---

١- و هو السيد المحقق الداماد و قد صرح بهذا فى القبسات «طبع ط ١٣١٤ هـ. ق القبس الثانى ص٢٦- ٢٧ وقد نقلنا كلامه و حققناه فى حواشينا. قوله «قده» : «كما قد صرح به بعض المحققين» هذه العبارة ليست فى اكثر النسخ المخطوطة .

الواقع الا ان كينونيّته ليس بامر زائد عليه كما فى الاعراض و لا يفتقر ايضاً فى قوامه الى ما يسمّونه موضوعاً و هو الماهيّة الموجودة به اذ ليس لها وجود آخر به يكون متقدمة عليه .

و اما تسميتهم الماهية بالموضوع والوجود بالعرض فمن باب التوسع فى اعتبار العقل .

و اما ما قاله بعض المحققين[1] «ان الوجود متقدم على الماهية فى الخارج ومتأخّر عنها فى العقل» فمراده ما مرت الاشارة اليه من ان الوجود فى الخارج اصل صادر عن الجاعل والماهيّة تبع له و فى الذهن للعقل ان يعتبر الماهيّة مجردة عن انضمامها بالوجود ثم يصفها به .

التاسع : فى الاشارة الى حلّ الاشكالات الواردة على كون الوجود متحقّقاً فى الاعيان .

ان للقائلين باعتباريّة الوجود و كونه من المعقولات الثانية والاعتبارات الذهنية حججاً قويّة سيّما ماذكره الشيخ الاشراقى فى حكمة الاشراق[2] والتلويحات والمطارحات فانها عسير الدفع دقيق المسلك و قد هدانا الله سبحانه الى كنه الامر و نوّر قلوبنا[3] بشهود الحق فى هذا المقام و يسّر لنا بالهامه و تسديده دفع هذه الشكوك كلها وقمع ظلمات هذه الوساوس والاوهام برمّتها «فالحمد لله الذى هدينا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدينا الله» و من اراد الاطلاع عليها فليرجع الى اوايل سفرنا الاول من اسفار

١- والقائل هو الشارح المحقق لمقاصد الاشارات «قدس الله اسراره» فى شرحه على الاشارات «طبع ط ١٣٧٩ هـ ق الجزء الثالث ، ص ٢٤٥» .

٢- راجع شرح حكمة الاشراق الطبعة الحجرية ـ ط ١٣١٥ هـ ق ص١٨٢ ، الى ص٢٠٦»

٣- نور قلبنا .... د،ط

الاربعة و فيه كفاية لطالب الهداية[1] . والحقّ ان الجهل بمسئلة الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والاركان لان بالوجود يُعرف كل شيء و هو اول كل تصور و اعرف من كل متصور[2] فاذا جهل جهل كل ما عداه و عرفانه لا يحصل الا بالكشف والشهود كما مرّ ، و لهذا قيل : «من لا كشف له لاعلم له» .

ثم من العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام حججاً كثيرةً فى التلويحات[3] على ان الوجود اعتبارى لا صورة ولا حقيقة له فى الاعيان صرّح فى اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية ومافوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهيَّة و هل هذا الا تناقض صريح وقع منه ؟

الاِشراق العاشِر

ان الوجود هو الموضوع فى الحكمة الالهية لان محمولاتها مما يعرض اولاً وبالذات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليميّاً كما فى ساير العلوم فان مطالبها محمولات لايعرض للموجود المطلق الا بعد ان يصير امراً خاصّاً من باب الحركات والمتحركات او من باب المقادير المتصلات والمنفصلات .

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصيص فى العلوم الجزئية التى هى تحت العلم الطبيعى والتعليمى بل زيد عليه فيها مخصِّصات اخرى[4] غير كونه ذا طبيعة مطلقة او

١ـ و قد عبر «قده» عن كتابه الكبير تارة «بالاسفارالاربعة» و تارة «بالحكمةالمتعالية» لان له مقام اجمال المسمى بالحكمةالمتعالية و مقام تفصيل مسمى بالاسفارالاربعة . هكذا سمعت من استادناالاعظم سيد اكابر الحكما آقا ميرزا ابوالحسن قزوينى «اديمت ظلاله» بعض اوقات استفادتى منه .

٢ـ : واعرف من كل متصور غيره ...الخ د،ط

٣ـ و قد ذكر جميع الادلة التى ذكرها فى المطارحات فى الحكمة الاشراق

٤ـ : بمخصصات اخرى ... د،ط

ذاكمية مطلقة- كمباحث‌الامزجه- لانواع تراكيب‌العنصريات وكمباحث اقسام‌الاصوات و تأليفاتها و نغماتها و كمباحث احكام حركات الكواكب و ما يتفرع علی[1] نسب انظار النجوم و قراناتها واتّصالاتها الى غير ذلك من‌العلوم الجزئية‌الباحث[1] عن احوال الموجودات التى تضاعفت عليهاالتنزلات والتخصصات‌الخارجة عن مطلق‌الوجود الطبيعى والتعليمى ايضاً .

و لان‌الوجود بما هو وجود مستغن عن‌الاثبات والتحديد حتى يلزم‌الافتقار الى علم سابق يكون هناك[2] من‌المطالب و هيهنا من‌المبادى المسلّمة فالموضوع‌الاول للحكمة‌الالهية هوالموجود «بما هو موجود» لاالوجود الواجبى كما ظن لانّه من المطالب فى هذاالعلم فاما[3] مسائله و مطالبه فاثبات جميع‌الحقايق‌الوجودية من وجود البارى جلّ اسمه و وحدانيته و اسمائه و صفاته و افعاله من ملائكته و كتبه ورسله و اثبات الدارالآخرة و كيفية نشوءها عن‌النفوس ، فالحكيم‌الالهى هوالمؤمن‌المصدق بهذه المعارف من‌الله و ملكوته الاعلى[1] والاسفل و كتبه العرشيه- واللوحيه- و قضاؤه و قدره و اهل سفارته و رسالته و برجوع كل شىء اليه «يَوم‌تُبدّل‌الارض غير الارض»[4] و الى[1] هذه‌العلوم الربوبيّة اشار فى‌قوله تعالى : «آمن‌الرسول بما اُنزل‌اليه الآية[5]» ومن مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكمّ والكيف و غيرها و هى له كالانواع .

و منها اثبات‌الامور العامة و هى له كالعوارض الخاصّة مثل‌الواحد والكثير

١- : الباحثة عن احوال الموجودات التى ... الخ‌كذا وجد فى بعض‌النسخ الموجودة عندنا .

٢- : هذان من‌المطالب ....

٣- : و اما مسائله و مطالبه .. الخ

٤- سورة ابراهيم ١٤ آية ٤٩ : «يوم تبدل‌الارض‌غيرالارض والسماوات و برزوالله‌الواحدالقهار» .

٥- البقرة ٢٨٥ سورة ١ .

والقوة والفعل والكلى والجزئى والعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر .

و من مطالب هذه‌الحكمة اثبات مبادی‌القصوی الاربع للموجودات ای الفاعل والغاية والمادّة والصورة .

اظلام وَهْم و اِشراق عَقْل

ربما يتوهم متوهّم : ان‌الوجود اذاكان موضوعاً للحكمة‌الالهية لم يمكن اثبات مبادی‌الموجودات فيه لان‌المطلوب فی كل علم لواحق موضوعه لا مباديه . فيجاب عنه: ان‌النظر فی مبادی‌الوجود ايضاً نظر فی لواحقه اذالوجود بما هووجود اوموجود ليس متقوماً بكونه مبدء ولا ايضاً بما هو هو مفتقر الى مبدء فكونه مبدء او اذا مبدء من‌عوارضه‌الذاتية التی يلحقه لحقوقاً اولياً اذ لا شیء اعم منه حتی يعرض له اولا هذا المعنی ولا انّه فی عروض هذا المعنی له يفتقر الى ان يصير طبيعيّاً او تعليميّاً .

و هيهنا سِرّ عرشی : و هو ان طبيعة‌الوجود المطلق لها وحدة عموميّة ليست كوحدة‌الاشخاص الجزئية و كل طبيعة لها وحدة كوحدة‌الوجود المطلق ، فيجوز ان يكون‌المتقدم عليه من‌اللواحق المتأخرة عنه بل‌الوجود‌المطلق بذاته متقدم و متأخر و سابق ولاحق و بهذاالتنوير يزاح ظلمة الاشكال و ينكشف جلية‌الحال ولا يحتاج الى ما اعتذر عنه‌الشيخ اخيراً فی‌الشفاء : «بان‌المبدء ليس مبدءً للموجود كله و الا لكان مبدء لنفسه بل الموجود[1] كلّه مبدء له انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود انتهی[2]» بل لقائل ان يقول: اذا كان مبدء لبعض‌الموجود يصدق

١ـ الهيات الشفاء طبعة‌الحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص٢٨١

٢ـ قال‌الشيخ بعد هذه‌العبارة : «فلا يكون هذاالعلم يبحث عن مبادی الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادی بعض ما فيه كسايرالعلوم‌الجزئية .... الخ»

عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود والمبدء ايضاً و ان كان موجوداً مقيّداً فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود لان المطلق صادق على الفرد المقيد لست اقول : صادق عليه بوصف الاطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك .

ثم العجب من المحقق لمقاصد الاشارات كيف ذكر فى شرح قول الشيخ النمط الرابع فى الوجود و علله : «ان الوجود هيهنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له ، و على الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها و لا جزءً منها بل انما يكون عارضاً لها فاذن هو معلول مستند الى علّة و لذلك قال الشيخ : «فى الوجود و علله» .

اقول : ليت شعرى ما الباعث له على هذا الاعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما فى الشفاء فى مثل هذا الموضع ثم هب ان الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات لكن غرض الشيخ فى هذا النمط من علل الوجود هى العلل الاربع الفاعلية و الغائية و المادية والصوريه و ليس للوجود العام البديهى حاجة الى مثل هذه المبادى بل الوجه كما مرّ فكما ان الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط عليها ينقسم الى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلك ينقسم الى فاعل و غاية ومادة وصورة والكل من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هو هو لا لامر اعم ولا لامر اخص كما علمت فيكون من المطالب التى يبحث عنها فى الحكمة الالهية و علم ما قبل الطبيعة فالموجود المطلق موضوع لهذا العلم و هذه الاقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادى موضوعه من اقسامه وافراده يكون حرّياً بان يكون البحث عن اثبات مبادى موضوعه فيه ولو كان فاعل الجسم المطلق بما هو واقع فى الحركة والسكون او غايته او مادته او صورته من اقسامه بما يكون كذلك لكان الواجب ان يبحث فى العلم الطبيعى عن احوالها لكنّه ليس كذلك و لذلك يجب ان يبحث عن احوال مباديه فى العلم الذى هو فوق الطبيعة .

الاشراق الحادى عشر

فى تعريف الامور العامة المبحوث عنها فى احدى الفلسفتين الالهيتين والاشارة الى اضطراب كلام المتأخرين فى تعريفها

قد مرّ ان البحث فى الفلسفة الاولى والحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما هو وجود فضرب منها ذوات مجردة عن المواد بالكلية والحكمة الباحثة عنها يسمّى باثولوجيا فى لغة «يونان» اى العلم الربوبى، و ضرب منها معان و مفهومات كليّة لا يأبى عن شمولها للطبايع[1] المادية لا بما هى ماديّة، بل حيث هى موجودات مطلقا، فالاحرى ان يعرف الامور العامة بانها صفات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الوجود فى عروضها الى ان يصير طبيعياً او رياضيّاً و بالجملة امراً متخصص الاستعداد لعروض شيء منها فتأمّل فى ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم فى تفسير الامر العام ففسروه تارةً بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود عنوا به الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل و كذا الكيف و تارةً بما يشمل الوجودات[2] كلها او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة الحقيقية والعلّيّة المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب و تارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل بان يكون هو و ما يقابله شاملاً لها و لشموله الاحوال المختصّة زادوا قيداً آخر و هو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى.

ثم وقع لبعضهم الاعتراض عليه بانه: ان اريد بالمقابلة ما ينحصر فى التّضاد

١ـ الطبايع المادية د،ط

٢ـ الموجودات د،ط

والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالوجوب والامكان ليسا كذلك اذ مقابل كل منهما بهذاالمعنى لا يتعلق به غرض علمى و ان اريد بها مطلق المباينه: والمنافاة فالاحوال المختصّة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمى فانها من المقاصدالعلميّة .

ثم ارتكبوا فى دفع الاشكالات تمحلات شديدة .

منها : ان الامورالعامّة هى المشتقات و ما فى حكمها .

و منها : ان المراد شمولها مع مقابل واحد متعلق[1] بالطّرفين غرض علمى ، و تلك الاحوال اما امور متكثرة و اما غير متعلق بطرفيها غرض علمى ، كقبول الخرق والالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة .

و منها : ان المقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعرض و بين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة و غفلوا عن صدقها بهذاالمعنى على الاحوال الخاصّة الى غير ذلك مما يؤدّى ذكرها الى تضييع الوقت .

شبهة و حل

و مثل هذاالتحير والاشتباه وقع لهم فى موضوعات سايرالعلوم. بيانه: ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد فسرواالعرض الذاتى بالخارج المحمول الذى يلحق الشىء لذاته اولامر مساوية[2] .

فاشكل عليهم الامر لما رأوا انه : قد يبحث فى العلوم عن الاحوال التى يختص ببعض انواع الموضوع او انواع عوارضه او انواع انواعه ، ولم يتدبّروا القول ليعلموا أن جميع هذه الاحوال ممّا يعرض لذات الموضوع بالمعنى الذى قرّره الحكماء كما سيأتى فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤسا العلم فى اقوالهم و احكامهم

١ـ يتعلق .... د،ط

٢ـ اوالامر يساويه ... د،ط

و تارة الى الفرق بين محمول العلم و محمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ماينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التى ينبو عنها الطبع السليم .

ثمّ لم يتفطّنوا بأنّ الفصل المقسم لمعنى الجنس عارض لذات الجنس و اخصيّته عن الجنس لا ينافى عروضه لذاته من حيث هو هو، ولم يدروا انّ العوارض الذاتيّة او الغريبة للانواع ، قد يكون أعراضاً اوليّة ذاتيّة للجنس وقد لايكون كذلك و ان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاوليّة .

نعم كل ما يلحق الشئ لامر اخصّ و كان ذلك الشئ مفتقراً فى لحوقه الى ان يصير نوعاً متهيّئا الاستعداد لقبوله فليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ماهو مصرّح به فى كتب الشيخ و غيره [1] .

و ما اظهر لك ان كنت فطنا ان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة و الانحناء للخط مثلا ليس ممّا يتوقف على ان يصير نوعاً مخصوصاً بل التخصيص انما يحصل له بها لا قبلها[2] فهى مع كونها اخصّ من طبيعة الجنس اعراض اوليّة و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا[3] بوقوع التدافع فى كلام الشيخ و غيره لما صرّحوا : بان اللاحق لشئ لامر اخصّ اذا كان ذلك الشئ محتاجاً فى لحوقه به الى ان يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً مع انّهم مثّلوا العرض الذاتى الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط .

و لست ادرى اىّ تناقض فى ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشئ

۱ـ و قد ذكرالشيخ هذه المسألة فى اوائل الهيات الشفا و قد شرحها المصنف فى تعليقاته المباركة على الشفا بما لا مزيد عليه .

۲ـ لان هذا التخصيص فاعلى لا قابلى .

۳ـ و منهم المحقق الدوانى فى حواشى التجريد والسيد السند وابنه غياث اعاظم العلما

لا يكون عرضاً اوّلياً له حكموا بان مثل المستقيم والمستدير لا يكون اوليّاً للخط بل العرض الاوّلی له هوالمفهوم المردّد بينهما .

الاشراق الثانی عَشَر

فی‌الاشارة الی‌المقولات و احوالها

الموجود بالذات اما جوهر و هو ذو ماهيّة حق وجودها الخارجی ان لا يكون فی موضوع و اما عرض وهو ما يقابله [الجوهر] .

والمقولات هی‌الاجناس العاليه للموجودات و هی عشرة : الجوهـر والكـمّ والكيف والاين والوضع و متی و ان يفعل و ان ينفعل والملك والاضافة .

و اعلم ان كليات الجواهر جواهر بمعنی ان مفهوم الجوهر مأخوذ فی ماهيّاتها و ان الجوهر لا ضدّ له بوجه و انه‌المقصود بـالاشاره الحسيّة والعقلـيّة و قابل للاضداد بل للاشتداد .

ولا يجوز ان يكون شیء واحد بحسب وجود واحد جوهرا و عرَضاً .

والجوهر ينقسم الی حالّ و محلّ و مركب و مفارق عنهما ذاتا او فعـلا و هی العقل والنفس والهيولی والصورة والجسم و قد عرف الحلول بالاختـصاص الناعت والتابعيّة فی‌الاشارة واللزوم فی‌الحركة و غير ذلك والكل فاسد والتعريف‌العرشی له كون‌الشیء بحيث‌يكون‌وجوده فی‌نفسه وجوده لغيره، فالموضوع من‌جملة‌المشخصات والجسم جوهر له ابعاد متصلة وهومركب من‌الهيولی والصورة لاستحالة‌الجزء بدلايل الطبيعيين والمهندسين فالجسم يتقوم ذاته بالاتصال ، و ليس تمامها به لقبوله‌الانفصال فالاتصال صورة ذاته و ما يقبلها هيولاه فذاته ينتظم بامـرين : قوّة و فعـل . و هما متلازمان فی‌الوجود لعدم تصور انفكاك احديهما عن‌الاخری و ليستا كالمتضايفـين

و لكلٍّ منهما حاجة الى الاخرى[1] اماالهيولى ففى الوجود لكونها بالقوّة واماالصورة ففى البقاء و تعاقب الاشخاص لقبولها الحدوث والزوال بطريان الاتصال والانفصال ولو بالامكان الوقوعى فهيهنا مقيم ثالث يقيم كلاً منهما بالاخرى بوجه غير داير .

فالصورة بوحدته العموميّة مع شريك مفارق تقيم الهيولى والهيولى بتشخصها المستمرّة بصورة ما تقبل تشخص كل صورة و للجسم صورة اخرى يصير بها نوعاً طبيعياً اقمنا البراهين على وجودها والذب عنها فى كتابنا الكبير ، وماعدا الجوهر من عوالى الاجناس اعراض يتبدل هى من فردها او من نوعها اوجنسها على محل والحقيقة كما هى غير متغير فيها جواب «ما هو» فالشمعة يتغيَّر لونها و شكلها و ابعادها و «هى هى» ومجموع الاعراض عرض .

والكم ينقسم الى متصل قارهوالجسم والسطح والخط و غير قار هوالزمان والى منفصل هوالعدد و يشملها قبول القسمة والمساواة و عدمها بالعدِّ والتطبيق[2] بالفعل او بالقوّة بامكان وجود العاد .

والكمّيات لا ضدّ لها اذثلاثةالمتصلات يجتمع والزمان لايتعاقبها على موضوعها لان موضوعه الحركة . واماالعدد فكل نوع اقل موجود فى الاكثر فلا تضاد والزوج والفرد ليسا بضدين لان احدهما عدمى .

والكيف و هوالذى يعقل هيئة قارة بلاقسمة و نسبة و قد يتضادّ ويشتدّ واقسامه اربعة اجناس لان غيرالمختص منها بالكم اما كمالات او استعدادات والاولى اما محسوسة او غيرها .

۱ــ و قد ذكر مصنف هذاالكتاب هذه المسألة فى مواضع مختلفة من كتبه و ذكرها على سبيل التفصيل فى تعليقاته على الشفا «طبعة الحجرية ط ۱۳۰۳ هـ.ق ص۷۳،۷٤،۷٥،۷٦،۷۷» والاسفارالاربعة مباحث الجواهر والاعراض «الطبعةالحجرية۱۲۸۲ هـ ق ص۱٤۱الى ۱٤٥

۲ــ فى بعض النسخ الغيرالمطبوعة : بالعدّ اوالتطبيق بالفعل ... الخ

و اولى‌الاوليين منها الثابتة و يسمى أنفعاليّة .

و منها غيرالثابته و يسمى انفعالات .

و ثانيهما منها الثابتة و يسمى ملكات و منها غيرالثابتة [1] و يسمى حالات وهما المختصّه بذوات الأنفس والاستعدادات .

منها ماللتأبى والامتناع كالصلابه والمصحاحيه لاالصحه و يسمى قوة طبيعيّة، سواء كانت فى‌المحسوس او فى غيره .

ومنهاماللقبول كاللّين‌والممراضيّة لاالمرض وتسمى لاقوّة طبيعيّة فى‌القسمين.

اماالمحسوسات فهى مدركات الحواس الخمس فللمس‌الكيفيّات الأربع الأول واللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشه والجفاف والبلّه والثقل والخفه وللبصر الضوء واللّون اولاً ثم غيرها .

و للسمع‌الاصوات والحروف و عوارضها و للذوق تسعه حاصله من فعل‌الثلاث فى مثلها ، ولا اسماء لانواع المشمومات.

واماالمختصّة بالكميات فبالمتصله كالاستقامه والاستدارة والشكل والزاويه منها عندالطبيعيّين ، وبالمنفصله كالزوجيّة والفرديّة .

واماالنفسانيه فمثل العلم والقدرة والخلق واللذة والفرح .

والاين هو نسبةالجسم الى مكانه .

والجدة هى نسبه التملك .

والوضع هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض‌ونسبتهاالى‌الامورالخارجةعنه.

والاضافة هى نسبة متكررة من‌الجانبين معاً و يجب فيهماالتكافؤ فى‌العدد و هى عارضة لجميع الموجودات‌سيّماً ماهو مبدءالكلّ ، وان يفعل هوالتأثيرالتدريجى، وان

١ـ غير ثابته م،ل، ن، ه ــ د،ط

ينفعل هو التأثر التدريجي .

و متى هو نسبة الحركة او المتحرك الى الزمان و وقوع الحركة فى الثلاثه الاخيرة يستلزم وقوع التدريجي فى الدفعي ، لان معنى الحركه فى مقوله ان يكون للمتحرك فى كل آن من آنات زمان حركته فرد آخر من افرادها، والبسايط، كالنقطة والوحدة خارجة عن المقولات والكلام فى الشدة والضعف طويل .

الشّاهد الثانى

فى اثبات نحو آخر من الشّهود يقال له الوجود الذّهنى

و فيـه اشراقـات

الاشـراق الاول :

فى الاشارة الى نشئآت الوجود

اعلم ان لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض، فالجوهرية[1] مثلاً مفهوم واحد ومعنىً فارد يوجد تارةً مستقلاً بنفسه مفارقاً عن الموضوع والمادّة كالعقول الفعّاله على مراتبها ويوجد تارةً اخرى مفتقراً الى المادة مقترناً بها منفعلات عن المضادات متحركاً و ساكنا ، كائنا و فاسدا كالصور النوعيه و النفوس المنفعله على تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجوداً غير هذين[2] متوسّطاً بين عالميـن كالصور التى توهمها الانسان .

الاشـراق الثانى :

فى الاشاره الى الوجود الذهنى

قالوا : « انا نتصور اموراً غير موجودة فى الاعيان و نحكم عليها احكاماً ثبوتية

١ـ فى بعض النسخ: الجوهر مثلا مفهوم واحد........

٢ـ توجد طوراً آخر غير هذين د،ط

واقعيّة ، والحكم على الشئ لا يمكن الاّ بعد وجوده و اذ ليست فى الاعيان فهى فى الاذهان».

هذا اصل الدليل المشهور من القوم ثمّ اوردوا عليه اعتراضات كثيرة من جهات كثيرة و لم يتيسر لهم انحلال اكثرها و نحن بفضل الله قد اهتدينا الى اصول كشفيّة ارتفعت بها ساير الاشكالات فى هذا المقام وزالت باشراقها ظلمات تلك الاوهام .

الاشراق الثالث : فى الاشارة الى اصل يرتفع به كثير من الشّبه الواردة على الوجود الذهنى ، و هو : ان الله سبحانه خلق النفس الانسانيه بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء فى عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة[1] ، والمانع من التأثير العينى غلبة احكام التّجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعدام ، والملكات لِصَحبة المادة و علايقها ، و كل صورة صدرت عن الفاعل الغالب عليه احكام الوجوب والتجرد والغنى يكون لها حصول تعلقى بذلك الفاعل بل حصولها فى نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها و هو الفاعل فى عرف الالهيّين .

واما الفاعل فى اصطلاح الطبيعيين فكل مبدء حركة ولو على سبيل الاعداد كالبنّاء فى بنائه والنّجار فى نَجره وهما بالقابل اشبه منهما بالفاعل بما هما جسمانيان و انما فاعليّتهما الشبيهة بالفاعليّة الحقيقية ما ينشأ نه فى باطنهما من تصوير البيت والسرير وامثالهما فالنفس خلقت وابدعت مثالاً للبارى جلّ اسمه ذاتاً و صفةً و فعلاً مع التفاوت بين المثال والحقيقه فللنفس فى ذاتها عالم خاص ومملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتمله على امثله الجواهر والاعراض المجردة والماديه و اصناف الاجسام الفلكيه والعنصريه البسيطه والمركبه و ساير الخلايق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم

١- فى بعض النسخ : و عالم القدرة والقوة .

الحضوری والشهود الاشراقی لابعلم آخر حصولی والناس لفی غفلة و ذهول عن عالم القلب و عجایب فطرةالانسان و عالم ملکوته لاهتمامهم بمشاهدة المحسوسات والاعراض الحسية الحيوانية و نسيانهم امر الآخرة والرجوع الی الله و عرفانه «نسوا الله[1] فانسيهم انفسهم[2]» فاذن وجود صورالاشياء للنفس و ظهورها علی هذاالنحوالذی لا يظهر اثرها فی الحس الظاهر غالباً يقال له[3] الوجودالذهنی والظهور المثالی . فاحفظ[4] بهذاکی ينفعك فی دفع الاشکالات الواردة فی حصول الاشياء فی النفس من لزوم صيرورةالنفس عند تصورالحركة والحرارة والبرودة والكثرة والكفر متحركةً حارةً ، باردةً ، كثيرةً ، كافرةً و كذا لزوم اجتماع المتقابلين كالسلب والايجاب والمتضادّين كالسواد والبياض فی موضوع [5] واحد و كلما هو من هذاالقبيل .

الاشراق الرابع

فی الاشارة الی مسلك آخر فی اثبات الوجودالذّهنی

و هو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفة تعيّناتها الشخصيّة[6] او تحصلاتها الفصلية معنی واحداً نوعيا او جنسياً بحيث تصح ان يحمل علی تلك الافراد بهو هو فهذاالمعنی الواحدالمشترك فيه يمتنع ان يوجد فی الخارج واحداً مشتركاً فيه لاستحالة ان يتّصف امر واحد بصفات متضادة هی التعيّنات المتخالفة و لوازمها المتنافية فوجوده فی عالم الحس ليس الاعلی نعت الكثرة والانتشار ونحن قد لاحظناه معنی

١ـ : سورةالتوبة ٩ آية ٦٨ : نسوالله فنسيئهم انالمنافقون همالفاسقون .

٢ـ سورةالمجادلة آية ٢٠ فانساهم آية ذكرالله اولئك حزب الشيطان ...... الخ .

٣ـ : يقال لها [الصورة] الوجودالذهنی ـ د،ط

٤ـ فاحتفظ بهذا ...... د،ط

٥ـ فی اكثرالنسخ : فی موضع واحد

٦ـ فی بعض النسخ : ان نأخذ من الاشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية ...

وحدانيًا محتملا لان يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولا عليها متحدابها بحيث يسع وجودها العقلي[١] وجوداتها الحسيّة الجزئية فوجوده من هذه الجهة ليس في عالم الحس والجهة والا اختص بمكان او مكاني و يخلو عنه غيره فمن هذاالسبيل اصعد ايّها ـ السالك من هذه المرحلة السفلى بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك الاصلي و معبودك الأعلى «انشاءالله تعالى» .

وهمٌ و كشفٌ

و لعلك تقول : ان الثابت المحقق عندالعلماء المحققين ، انالاجناس والانواع و سايرالطبايع الكليه لها وجود في وعاء وجودات اشخاصها اذ هي متحدة الوجود مع الاشخاص فيالوجود الخارجي ، فلم يلزم لها سوى هذاالوجودالمشكوف لكل احد وجـود[٢] .

فاعلـم ان فيالكلام خلطاً يوجب الغلط و قـد وقع فيه كثـير من المتكايسين للاشتباه الـواقع هيهنا من جهـة وضع الكلي موضع الطّـبيعة لابشرط شئ وتحقيق الأمـر فيه مرجوع الى مباحث الماهيّة ؛ والفرق بين اعتباراتها ولو كانت الماهيّـة مع صفة الكلّيّة والعمـوم موجودة في هذاالعالم يلزم منـه محالات كثـيرة واما ـ الموجودة فيالعقل فحيث يكون لها وجود ارفع من هـذاالوجود الحسي المشار اليه ولها وحـدة ارفع من هذه الوحـدات الوضعيّة والمقداريه فوحدتها العقلية تجامع، كثرةالحسيّة[٣] ولا تناقضها والتناقض انما يتصور بين وحدة و كثرة من جنسها يكون حاصلة من تكرر تلك الوحدة .

١ـ وجوده العقلي ـ د،ط

٢ـ في بعض النسخ «سوى هذاالوجودالمكشوف لكل احد» من دون لفظ وجود . و هو صحيح ايضاً

٣ـ تجامع الكثرات الحسية . د،ط

الاشراق الخامس

فی اصل آخر یندفع به بعض الاشکالات .

ثمّ یجب علیك ان تعلم : ان الوحدة المعتبرة فی موضوع المتناقضین المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض انما هی الوحدة الجسمانیة الوضعیة دون العقلیّة و الا، لا وجب عند تعقلنا شیئاً واحداً[1] متصفاً بامرین متقابلین التقابل المستحیل و لیس کذلك ، و هذا التخصیص الذی اصّلناه و ان کان امرا غیر مشهور ولا منصوصاً علیه فی کلام اکابر الحکماء والمنطقیّین ، لکنه یلوح من اشاراتهم و رموزهم و یستفاد من آراء اهل الکشف والشهود ویؤدّی الیه التعمق فی المقاصد العالیة کما سینکشف لك ان کنت من اهله فی تحقیق[2] المثُل الافلاطونیّة و بعض الاستبصارات انشاءالله.

الاشراق السادس :

فی اصل آخر نافع جدّا .

ان الحمل والاتحاد بین الشیئین قد یکون ذاتیّاً اولیّاً مبناه : الاتحاد بینهما فی المفهوم والعنوان و قد یکون عرضیّاً متعارفاً معناه : الاتحاد بینهما فی الوجود دون المفهوم سواء کان المحکوم علیه مفهوماً کلیّاً کما فی القضایا الطبیعیّة او یکون افراداً کما فی القضایا المتعارفه و هی اعمّ من ان یکون المحمول ذاتیّاً للموضوع اوعرضیّاً فالحمل فی احدهما بالذات و فی الآخر بالعرض

ثمّ انه قد یصدق معنیً علی نفسه باحد الحملین و یکذب عنها بالآخر کمفهوم الجزئی والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشیء واجتماع النقیضین وشریك

١ـ : جسماً واحداً ـ د،ط

٢ـ فی بعض النسخ: فی المثل الافلاطونیة .

الباری و عدم‌العدم و اشباهها بل مفهوم‌الحرکة والزمان والاستعداد والهیولی[۱] و نظایرها . و لهذااعتبروا فی شرایط‌التناقض وحدة اخری[۱] من جملة الوحدات و هی وحدةالحمل فان کلاً من‌المذکورات یصدق علی نفسه و یکذب عنها لکن بنحوین من‌الحمل لا بنحو آخر ، فبهذاالاصل ینحل کثیر من‌الاشکالات المختصة بالتعقل .

الاشراق‌السابع :

فی‌الهدایة الی[۱] طریق دفع‌الشبهات من هذاالاصل .

و هو : ان ما یستدعیه دلایل اثبات‌الوجود الذهنی للاشیاء لیس الا ان للاشیاء حصولاً عندالذهن بمعانیها و ماهیّاتها لا بهویاتها و شخصیاتها و الا لکان الوجود الذهنی بعینه وجوداً عینیّاً فلم یکن نحو آخر من‌الوجود هذا «خلف» .

فاذاً مؤدی‌الدلائل حضور معانی‌الاشیاء فی اذهاننا فالحاضر من‌الجوهر مثلاً ماهیّته لا فرده والحاضر من‌الحیوان مفهومه لا شخص منه و کما ان مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و لیس فرداً لنفسه و الا لکان مرکباً من‌الجوهر و شیء آخر یتقوم به فلم یکن ما فرضناه جوهراً مطلقاً[۱] بل لا بد ان یکون جوهراً باحدالحملین ، عرضاً بالآخر فکذاالحال فی تصورناالحیوان المطلق والانسان المطلق و غیرها من‌الحقایق فالحیوان حیوان باحدالوجهین و لیس بحیوان من‌الوجه الآخر والکاتب کاتب من احدالوجهین و غیر کاتب من‌الوجه الآخر .

فاجعل هذه‌القاعدة مقیاساً فی‌تعقل ای مفهوم یحصل من‌الموجودات‌العینیّة فی ذهنک و من‌ارتکب‌القول بانه عند تصورناالانسان یحصل فی‌ذهننا جسم ذونموٍّ واغتذاء وحرکة ارادیّة و ادراکات جزئیّة و کلیة بمعنی انه یصدق علیه هذه‌المعانی و یحمل

۱- فی بعض‌النسخ «فلم‌یکن مافرضناه جوهراًمطلقاً جوهراً مطلقاً» والظاهر ان لفظ‌الجوهر بعد مطلقا سقط عن‌الناسخ .

حملاً شايعاً صناعياً، فقد فارق بديهة العقل .

الاشـراق الثـامن :

فى التخلص عن لزوم كون شىء واحد جوهراً وكيفاً عند تعقلنا الانواع الجوهريّة

و ذلك لاختلاف نحوى الحمل[1] فيه فان صورة الانسان فى العقل انسان ذهنى و كيفيّة نفسانيّة ولا حاجة الى ارتكاب عروض مفهوم العرض لحقيقة الجـوهر و ذاته كما فعله بعض الفضلاء[2] .

ولا يصح القول بان صور الجواهر فى الـذهن مما يصدق عليها مفهـوم الجوهر بمعنى انها اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع كيف و هذا الوجود الذى لهـا فى النفس هو ايضا وجود خارجى اذا اعتبر فى ذاته من غير اعتبار ما هو بحذائه و ليس الا فى موضوع بل صورة الجوهر فى النّفس ماهية جوهر و هى فى نفسها فـرد من مقولة الكيف .

والسّر فى ذلك ان كل ماهيّة او معنى لشىء فهو تابع لنحو من الوجود يخصّه ويترتب عليه آثاره المخصوصة و ماهيّة الجوهر ماهيّة امر وجـوده لافى الموضوع فكل وجود ليس فى موضوع تصدق عليه ماهية الجوهر ويتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهيّة الجوهر و يتحد به فى ظرف ذلك الوجود ولا يلزم ان يصدق على نفس ماهيّة الجوهر المتحدة فى الذهن بوجود قائم بموضوع الذهنى معنى الجوهريّة بالحمل الشايع اذ ليست هى فى هذا الوجود بصـفة ينتزع منها العقل معنى الجوهريّة بل هى بعينها نفس معنى الجوهريّة بالحمل الاولى و هـذا و ان كان امراً غريباً حيث ان مفهوم المستغنى عن الموضوع لا يكون مستغنياً عنه الا ان الفحص

۱ـ نوعى الحمل ـ د،ط

۲ـ وهو المحقق الدوانى ملاجلال .

والبرهان اوجباه[۱] .

تفريع تحصيلي

فالطبايع الكليّة العقليّة من حيث كلّيتها[۲] لا يدخل تحت مقولة من المقــولات و من حيث وجودها فى النفس تدخل تحت مقوله الكيف .

شك و تحصيل

فان رجعت و قلت : اليس الجوهر مأخوذاً فى طبايع اجناسه وانواعه وكذاالكمّ والنسبة فى طبايع افرادهما . كما يقال : الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق والزمان مقدار غير قارّ والسطح كم متصل ذوقسمه فى جهتين فكيف لم يكن الانسان جوهراً والزمان والسطح كمّاً .

فتنبّه و تذكّر ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً فى تحديد الانسان مع فصل ، لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذى هو حدّ الانسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته بحيث يصدق عليه بل اللازم حينئذ صدقه على افراد الانسان و انحاء وجوداته و كذا فى ساير انواع المقولات .

الاشــراق التاسع :

فى ذكر نمط آخر الهامىّ ينكشف به كيفيّة وجود الكلّيات فى الذهن .

و قد مرّ فى صدر البحث : ان النفس بالقياس الى مدركاتها الحسّيّة والخيالية[۳]

۱- و قد حققنا هذه المسألة بما لا مزيد عليه فى حواشينا على هذا الكتاب و سيجىء فى آخر الكتاب انشاءالله تعالى .

۲- فى بعض النسخ : من حيث كليتها و معقوليتها ..

۳- : انها اشبه بالفاعل المخترع ... د،ط

اشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات .

والآن نقول : اما حالها بالقياس الى الصور العقليّة للانواع الجوهرية المتأصلة فهى بمجرد اضافه‌ٔ اشراقيه‌ٔ يحصل لها الى ذوات عقليه‌ٔ و مثل مجرّده‌ٔ نوريه‌ٔ واقعه‌ٔ فى عالم الابداع موجوده‌ٔ فى صقع من الربوبيّة ، و كيفيّة ادراك النفس ايّاها : ان تلك الصور النقيّة لغاية شرفها و علوّها و بعدها من اقليم النفس المتعلقه‌ٔ بالاجرام ، لم يتيسّر للنفس ان يشاهدها مشاهده‌ٔ تامّة نوريّة و يراها رؤيه‌ٔ كامله‌ٔ عقليه‌ٔ لا لحجاب بينهما او منع من جهتها بل لقصور النفس و عجزها و ضعف ادراكها فلاجرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة مثل من ابصر شخصاً عن بعد فيحتمل عنده اشياء كثيرة فكذلك يحتمل المثال النورى والصورة العقليّة القائمه‌ٔ بذاتها عند ملاحظة النفس اياها [1] الابهام والاشتراك بالنسبة الى اشخاص هى معاليل لتلك الصورة العقلية كما ستعلم والمعلول ايضاً متحد مع علته ضرباً من الاتحاد .

فالنفس الانسانيّة ما دامت فى هذا العالم يكون تعقلها للاشياء العقليّة والذوات المفارقه‌ٔ الوجودات تعقلا ضعيفا ولاجل ضعف الادراك يكون المدرَك وان كان قويّاً شديد القوه‌ٔ قابلا للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلى لانها اشباح لحقيقته و "مثل" لذاته ولاعجب فى ان يكون مفهوم المشتق عن معنى له ارتباط تام بشئ او اشياء محمولا عليه اوعليها «بهوهو» اولا ترى ان الناطق والحساس يحملان على افراد الانسان و افراد الحيوان و ليس ملاك الاتحاد والحمل فى مفهوميهما الا كونهما مأخوذين من الصوره‌ٔ الانسانيّة والحيوانية ، بل هذان الفصلان هما عين ذات الجوهر الناطق والجوهر الحساس وحقيقة هذين الجوهرين مغايرة لجوهر البدن و كذا للمركب من النفس والبدن ، مغايرة الجزء للكل و مع مغايرتها للاشخاص بوجه،

١ــ عند ملاحظة اياها ، الكلية والابهام والاشتراك.... «ط» .

فهی محمولة عليها متحدة بها و ليس منشأ الحمل و مصحح الاتحاد الا كون النفس مقوما للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنى و القوام و اذا كان كذلك فلا شك ان ارتباط كل واحد من المثل العقلية و الذوات النوريّة الادراكيّة الّتى هى ارباب الاصنام الجسمانية الى اصنامها اوكد من ارتباط النفوس الى الابدان و الاشخاص فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على اشخاص صنمه وصدقه عليها اولى من حمل المشتق من النفس كالناطق و الحساس على الاشخاص المندرجة تحتهما على ما هو المشهور و عليه الجمهور وليكن هذا عندك شاهداً على وجود المثل النوريّة الافلاطونيّة .

كشفٌ و انارةٌ

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكليّة تشاهد ذواتاً نوريّة مجردة لا بتجريد النفس اياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة يقع لها من المحسوس الى المتخيّل ثمّ منه الى المعقول و ارتحال لها من الدنيا الى الاُخرى[1] ثمّ الى ماورائهما [اى الدنيا و الآخرة] .

و فى قوله تعالى : «ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكّرون[2]» اشارة الى هذا المعنى اى تقدم النشأة الدنيا على النّشأة الاُخرى من جهة انتقال النفس من ادراك المحسوسات الى ماورائهما فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة فى معرفة امور الدّنيا على ان[3] مفهوميهما من جنس المضاف واحد المضافين لا يعرف الا مع الآخر ، ولهذا قيل: «الدنيا مرءآت الآخرة» والعارف بمشاهدة احوال الانسان هيهنا يحكم باحواله

١- الى الآخرة «خ-ل» .

٢- : الواقعة سورة ٥٦ ، آية ٦٢ .

٣- : فى بعض النسخ : لان مفهوميهما .

فی القیامة و منزلته عندالله یوم الآخرة .

و اعلم ان لهذه المسئلة علی هذاالوجه الذی ادرکه الراسخون فی الحکمة مدخلاً عظیماً فی تحقیق المعادین الجسمانی و الروحانی و کثیر من المقاصد الایمانیة و لهذا بسطنا القول فیها فی الاسفار الاربعة بسطا کثیراً ثمّ فی الحکمة المتعالیة بسطاً متوسّطا واقتصرنا هیهنا علی هذاالقدر اذ فیه کفایة للمستبصر .

الاشراق العاشر :

فی دفع الاشکال اللازم علی طریقة الجمهور من صیرورة شیء واحد جوهراً و کیفاً عند تصورنا الجوهر علی منهج آخر یناسب طریقتهم من غیر لزوم ما یلتزمه القائل بانقلاب الماهیة الجوهر والکم وغیرهما کیفا فی الذهن[۱]، ولا ارتکاب مایرتکبه معاصره الجلیل[۲] من ان اطلاق الکیف علی المعلوم والصور النفسانیة من باب المجاز والتشبیه بل مع التحفّظ علی قاعدة کون العلم بکل مقولة من تلک المقولة و مع تسلیم کون العلوم کلها کیفیات فی الواقع .

بیان ذلک : انه کما یوجد فی الخارج شخص کزید مثلاً و یوجد معه صفاته و اعراضه وذاتیاته وعرضیاته، کالنامی والحساس والناطق وکالابیض والماشی والضاحک فهی موجودات بوجود زید، اذالوجود المنسوب الی زید هو بعینه منسوب الی ذاتیاته بالذات و الی عرضیاته بالعرض و مصحح الاول التقویم و مصحح الثانی العروض و کما ان کون الجوهر ذاتیاً و جنساً لزید لا یستلزم کونه ذاتیّاً للضاحک والکاتب بل ولا للناطق ایضاً لان الجنس غیر مقوّم للفصل ، فکذلک الحال فی الموجود الذهنی

۱ـ والقائل هوالسید السند صدرالدین الشیرازی «سیدالمدققین»

۲ـ و هوالعلامة الدوانی فی تعلیقاته علی التجرید .

النفسانی ، فان من جملة الحقایق الکلیة الخارجیّة العلم و اذا وجد فرد منه فی النفس و هی مادّة عقلیه ، کما ان الهیولی مادة حسیّة ، فانما یتعین ذلک الفرد من العلم و یتحصل بان یکون متحداً مع ماهیّة المعلوم ویکون ذلک الفرد من العلم جوهراً او کمّاً او کیفاً او اضافةً فعند ذلک یصدق علیه الکیف والجوهر معاً ، لا بان یکون کلاهما مقولة له ای جنساً عالیاً بل بان یکون احدهما جنساً مقوما له والآخر عرضا عامّا ، لکن الاولی والاقرب الی التحقیق ان یکون الکیف جنساً بعیداً له ، والعلم جنساً قریباً والجوهر عرضا عامّا له والانسان مثلاً فصلاً محصّلاً له و متحداً به بحیث یصیر مطلق العلم بانضمام هذه الحقیقة المعلومة الیه ذاتاً واحدة مطابقة لها و هذا ما قصدنا ایراده مناسباً لانظار الباحثین من المتأخرین والله الهادی الی طریق الحق والیقین .

الشّاهد الثالث

فی الاشارة الی واجب الوجود وما یلیق بجلاله ومرتبته و انّ ایّةً وحدة تخصّه و ایّة نعوت تخصّه و فیه اشراقات

الأوّل : فی اثبات الوجود الغنی الواجبی . الموجود[1] اما متعلق بغیره بوجه من الوجوه و اما غیر متعلق بشیء اصلا والمتعلق بغیره اما لکونه موجوداً بعد العدم واما لامکانه و اما لکونه ذا ماهیّة ، فالأول نحلله الی عدم سابق و وجود و کون ذلک الوجود بعد العدم والعدم بما هو عدم نفی محض لا یصلح ان یتعلق بشیء وکون الوجود بعد العدم من اللوازم الضروریّة لمثله ، و لوازم الشیء لذاته غیر مجعوله

۱- الوجود اما متعلق.... «د،ط ـ آ،ق» .

فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود .

واماالامكان فهو امر" اعتبارى سلبى لكون مفهومه سلب ضرورةالوجود والعدم عن الماهية فلا يوجب تعلقاً بغيره كما لا يكون معلولاً لعلة مباينة للماهيّة اصلالكونه من لوازم الماهيات الامكانية كما ان الحدوث من لوازم الوجودات الحادثة .

و اما الماهيّة ، فهى ليست سببا للحاجة الى العلة ولا هى ايضاً مجعولة متعلقة بالجاعل لما سيأتى من البراهين ولا موجودة بذاتها الا بالعرض و بتبعيّة الوجودات ، فبقى ان المتعلق بغيره هو وجود الشئ لا ماهيته ولا شئ آخر .

فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً اذ غير الوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود فان كان ذلك المقوم قائماً بنفسه فهو المطلوب وان كان قائماً بغيره فننقل الكلام الى ذلك المقوم الآخر و هكذا الى ان يتسلسل او يدور اوينتهى الى وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره .

ثمّ جميع تلك الوجودات المتسلسلة اوالدايرة فى حكم وجود واحد فى تقوّمها بغيره و هو الواجب جلّ ذكره فهو اصل الوجودات وماسواه فروعه وهو النور القيومى وماسواه اشراقاته والماهيات اظلاله ، «اللهُ نور السماوات والارض[٢]»، فليذعن انه قائم بذاته والوجودات ذوات الماهيات شئونه و اعتباراته ووجوهه و حيثياته «الا له الخلق والأمر» .

١ـ سورة ٢٢ النور ، آية ٥٣ .

٢ـ : وانا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرساً شديداً و شهباً ، و انا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً . سورة٧٣ الجن ،آية ٩،٨ .

الاشـراق الثانى :

في وحدانيّة الواجب تعالى

ان لنا باعلام الهى برهاناً عرشياً على هذاالمطلب الشريف الذى هو الوجهة الكبرى لاهل السلوك محكماً فى سماء وثاقته التى «ملئت حرساً شديـداً لايصل اليـه لمس شياطين الاوهام و لا يمسّه القاعدون منه مقاعِد للسّمع الا المطهّرون» من الارجاس النفسانية المكتسبة من ظلمات الاجسام .

بيان ذلك : ان الواجب لما كان ينتهى[1] اليه سلسلة الحاجات و التـعلقات فليس وجوده متوقّفاً على شئ فيكون بسيط الحقيقة من جميع الوجوه وذاته[2] واجب الوجود من جميع الجهات كما انه واجب الوجود بالذات فليس فيه جهة امكانية او امتناعيّـة والا لزم التركيب المستدعى للامكان و ذلك مستحيل . فاذا تمهّدت هذه المقدمة التى مفادها : ان كل وجود و كل كمال لوجود يجب ان يكون حاصلاً لذاته تـعالى او فايضاً عنه مترشحاً من لَدُنه على غيره كما قال «ربّنا وسَعْت كلّ شئ رحـمةً و علماً[3]» ، و هما عمن ذاته فلو كان فى الوجود واجب غيره فيكون لا محالة منفصل الذات عنه لاستحالة ان يكون بين الواجبين علاقة ذاتيّة موجبة لتعلق احدهما بالآخر والا لزم معلوليّة اخدهما او كليهما و هو خرق الفرض ، فلكل منهما اذن مرتبة من الكمال الوجودى ليس للآخر ولا منـبعثا منه فايضاً من لَدُنه ، فيكون كل منـهما عادماً لكمال وجودى و فاقداً لتحصّل ثانوى[4] فذات كل منهما لايكون محض حيثيّة

١ـ لما كان منتهى سلسلة الحاجات . د،ط ـ آ،ق .

٢ـ فذاته واجب الوجود ـ آ ، ق

٣ـ : سورة المؤمن ٤١ـ آية ٧ الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم و يؤمنون بـه و يستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شئ رحمة و علماً..... الخ ـ و اعلم ان فى نسخة : د،ط و آ،ق ليست هذه الآية و كذلك : و هما عين ذاته .

٤ـ فاقداً لتحصيل ثانوى ، آ،ق

الفعليّة والوجوب ، بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء وفقدان شيء آخر كلا هما من طبيعة الوجود بما هو وجود ولا يكون ذاته وجوداً خالصاً ولا واحداً حقيقيّاً ، والتركيب ينافي الوجوب الذاتي كما مرت الاشارة اليه .

فالواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعليّة وكمال التحصيل جامعاً لجميع النشئآت الوجودية فلا مكافي له في الوجود ولا ندّ ولا شبه ، بل ذاته من تمام الفضيلة يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تامّاً فوق التمام .

الاشـراق الثالث :

في صفاته تعـالى[1] .

صفات الواجب جل اسمه ليست زائدة على ذاته كما يقوله الاشاعرة الصفاتيّون ولا منفية[1] عنه كمايقوله المعتزلة المعطّلون النافون لصفاته المثبتون لاثارهـا تعالى ذاته عن التشبيه والتعطيل جميعاً و عن الغلوّ في حقه[2] والتقصير. بل وجوده الذى هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكماليّة من غير لزوم كثرة وانفعال و قبول وفعل ، والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والماهيّة في ذوات الماهيات الا ان الواجب لا ماهيّة له لانه صرف الوجود[3] و انيّته اولى انبجست منه الانيّات كلها ، فكـما ان الوجود موجود[4] في نفسه من حيث نفسه والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات الحق و اسماؤه موجودات لافي انفسها من

١ـ ولا منتفية عنه ـ آ،ق .

٢ـ :و عن الزيغ فى حقه والتقصير . د ـط .

٣ـ : لانه صرف انية اولى انبجست ... فى بعض النسخ و من جملتها نسخة : آ،ق و نسخة د ـط

٤ـ فى بعض النسخ : وكما ان الوجود موجود...

حيث الحقيقة الأحديّة[1] (لافى انفسها من حيث انفسها بل من ..... خ،ل)

الاشراق الرابع :

في قدرته تعالى و علمه .

قدرته افاضة الاشياء عنه لمشيّته التى لا يزيد على ذاته و هى العناية الأزليّة . وعلمه ، و هو نفس هذه العناية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على ذاته بذاته .

الاشراق الخامس

في علمه بغير ذاته .

مناط[2] علمه الكمالى بالممكنات ليس كماذهب اليه «المشّاؤن» وتبعهم «الشيخان ابونصر و ابوعلى و بهمنيار» و غيرهم : من ارتسام صور الاشياء فى ذاته وتقرير رسوم المدركات واشباح الممكنات فى نفسه ولا كما ذهب اليه «الاشراقيون» و تبعهم «الشيخ السهروردى» صاحب حكمة الاشراق من كون مناط علمه بالاشياء الممكنة هى نفس حضور تلك الاشياء المباينة وجودها عن وجوده ولا ما ذهب اليه «المعتزلة» القائلون بثبوت المعدومات .

ولا ما ذهب اليه «افلاطن» القائل بقيام المثُل والصور المجردة بذواتها ولا ما استقرّ عليه رأى «فرفوريوس» القائل باتحاد العاقل والمعقول . «و ان كان لكل من هذه المذاهب الأربعة وجها صحيحا لعلمه التفصيلى الذى هو بعد الذات» ولا الذى استراحت اليه[3] قلوب المتأخّرين من العلم الاجمالى على النحو الذى حصّلوه و قرّروه

۱- فى بعض النسخ : لافى انفسها من حيث انفسها بل من حيث الحقيقة الاحدية .

۲- فى بعض النسخ ليس لفظ : «المناط» و هكذا لفظ «الكمالى»

۳- فى نسخة د،ط : ولاالذى استراحت قلوب المتأخرين اليه .

فی کتبهم بل کما علّمنااللّه سبحانه بطریق اختصاصی سوی هذه‌الطّرق‌المذکورة ولا اری فی‌التنصیص علیه مصلحة لغموضه و عسر ادراکه علی‌الاکثرالافهام ، ولکنی اشیر الیه اشارة یهتدی بها الیه من وفق له وخلق له و هو ان ذاته تعالیٰ فی‌مرتبةذاته مظهر جمیع صفاته و اسمائه کلّها وهی ایضاً «مجلاة» یری بها و فیها صور جمیع‌الممکنات من غیر حلول ولا اتّحاد اذالحلول یقتضی وجود شیئین لکل منهما وجود یغایر وجود صاحبه والاتحاد یستدعی ثبوت امرین یشترکان فی وجود واحــد ینسب ذلک‌الوجود الیٰ کل منهما بالذات ، و هناک لیس کذلک کما اشرنا الیه بل ذاته بمنزلة مرءآت تری فیها صورالموجودات کلّها و لیس وجودالمرءآت وجود ما یترائی فیها اصلاً .

اشارةٌ تمثیلیّةٌ

و اعلم ان امرالمرءآت عجیب و قد خلقهااللّه عبرة للناظرین و ذلک: ان ما یظهر فیه ویترائیٰ من‌الصور[1] لیست‌هی بعینها الاشخاص‌الخارجیة کما ذهب الیه‌الریاضیون القائلون بخروج‌الشّعاع ، ولا هی صور منطبعة فیها کما اختاره‌الطبیعیون ، ولا هی من موجودات عالم‌المثال کما زعمه‌الاشراقیّون . فان کلاً من هذه‌الوجوه‌الثــلاثة مقدوح مردود بوجوه من‌القدح والرّد کما هو مشروح فی کتب‌الحکماء ، بل‌الصواب مااهتدینا الیه بنورالاعلام الربانی الخاصی و هو : ان تلک‌الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعیّة وجودالاشخاص المقترنة بجسمٍ مشِفٍ وسطح صقیل علی‌شرایط مخصوصة فوجودها فی‌الخارج وجودالحکایة بما هی حکایة و هکذا یکون وجــود الماهیات والطبایع الکلیّة عندنا فی‌الخارج، فالکلی الطبیعی ای‌الماهیة من‌حیث‌هی، موجود بالعرض لانه‌حکایةالوجود لیس‌معدوماً مطلقاً کماعلیه‌المتکلّمون ولاموجوداً

١ـ و یراها من‌الصور ـ د،ط ـ آ،ق .

اصليّاً [١] كما عليه‌الحكماء بل له وجود ظلّي كما سينكشف لك انشاءالله تعالى .

تكملة

علمه بالجزئيات‌الماديّة على وزان فاعليته فان جهةالايجاد للاشياء والعالمية بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه ، فوجودالاشياء له عين علمه تعالى بها [٢] هذا في‌العلم الذى مع‌الايجاد و اما علمه‌المتقدم على‌الايجاد فقداهتديت اليه فتذكره .

اشارة عرفانيّة

ان من شرح‌الله صدره للاسلام و قذف في‌قلبه نورالايمان يرى ان لله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقايق‌الاسماءالالهيّة و يرى ان له علماً متبوعاً مقدما على ايجادالمعلوم من صور الموجودات‌العينية فهو مفتوح‌العينين فباحدى عينيه يرى كونه تعالى مرءآتا لصورالممكنات، و بالاخرى يرى كونها بحقايقهاالوجودية مرائى وجهه [٣] يشاهد فيها صور اسمائه تعالى .

الاشـراق‌السادس :
فى‌الاشارة الى اسمائه‌الحسنى

قال‌الله جلّ اسمه : «قل كلّ يعمل على شاكلته [٤]» اى : لايعمل الاّ ما يشاكله بمعنى ان‌الذى يظهر منه يدلّ على ما هو فى نفسه عليه . والعالَم عمل‌الله وصنعته (صنعه خ‌ل) فعمله على‌شاكلته ، فما فى‌العالم شىء الاّ وله فى‌الله اصله [٥] وكل ماله حد

١- فى‌بعض‌النسخ ولا موجوداً اصيلاً .　　٢- فى اكثرالنسخ : فوجودالاشياء لم عين علمه .

٣- كلمة وجهه ليست فى‌النسخ‌المخطوطة .　　٤- سورة ٦٥- آية ٩٤

٥- فمامن‌شىء الا وله فى‌الله اصل - كذا وجد فى بعض‌النسخ ومن جملتها نسخة مخطوطة عندى ولكن فى اكثرالنسخ : وله فى‌الله اصله

نوعى مما فى العالم فهو منحصر فى عشر مقولات اذ كان موجوداً على صورة موجده .

فجوهر العالم صورة و مثال لذات الموجد و اعراضه لصفاته . فمتاه لأزله و اينه لاستوائه على العرش و كمّه لعدد اسمائه و كيفه لرضاه و غضبه ووضعه لقيامه بذاته و «يداه مبسوطتان[1]» وجِدته لكونه مالك الملك و اضافته لربوبيّته وان يفعل لايجاده وان ينفعل لاجابته من سئله وعلى هذا القياس اجناس المقولات وانواعها و افرادها .

فما من شئ ظهر فى العالم الاوله فى الحضرة الالهيّة صورة تشاكله و لولا هى ما ظهر لانّ وجود المعلول كما سيأتى ناش من وجود العلّة فكل ما فى الكون ظل لما فى العالم العقلى وكلّ صورة معقولة هى على مثال ما فى الحضرة الالهيّة .

ولكن يجب ان يتصوّر و يعتقد ماهناك على وجه اعلى و اشرف والا فذاته فى غاية الأحديّة والجلالة لا يشابه شيئاً ولا يشابهه شىء بوجه من الوجوه .

فليس بجوهر والالكان له ماهية ولكان مشتركاً مع غيره فى مقولة الجوهر فيمتاز بفصل فيتركّب ذاته و هو محال ولا يوصف ذاته بصفة زائدة كما علمت فتعالى [من] ان يكون له كيف او كم او وضع او اين او متى او جدة او فعل او انفعال .

وفعله ليس الاّ اضافته القيوميّة المصحّحة لجميع الاضافات له مثل العالميّة والقادريّة والمريديه والكلام والرازقيّة والسمع والبصر و غيره فله اضافة واحدة فقط يصحّح جميع الاضافات الفعليّة كما ان له ذاتاً واحدة يصحح جميع الكمالات الوجوديّة .

الاشراق السابع :

فى نفى الحدّ والبرهان عنه تعالى

قد مرّ انّ ذاته تعالى صرف الوجود الذى لا اتمّ منه والوجود اعرف الاشياء

١ـ قالت اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان... الخ . سورة ٥ المائدة آية ٦٩

و ابسطها فلا معرّف له ولا كاشف فلا جزء له خارجيّاً واذ لا ماهيّة (له د،ط) فلا جنس له ولا فصل فلا حد له لتركيب الحد منهما غالباً و لبساطته . وما لا حدّ له فلا برهان عليه اذالحدّ والبرهان يتشاركان فى الحد ود ، فذات البارى مما لا حدّ له ولا برهان عليه .

واما صفاته و اسماؤه فلا استحالة فى كون معانيها ذوات حدود و براهين لأنها مفهومات كليّة من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم «الله» ومعناه ، فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقايق الامكانيّة واقعة فى حدّه .

تفريعٌ عرشيٌّ

فالعالم صورة الحق واسمه والغيب معنى الاسم الباطن والشّهادة معنى الاسم الظّاهر و هذا ايضاً من الحكم التى «لايمسّها الاّ المطهرون [1]» .

الاشراق الثامن :

فى الفرق بين الأسم والصّفة :

مفهوم المشتقّ عندالجمهور من علماء الكلام متحصل من الذات والصفة والنّسبة وعند بعض المحققين [2] هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضى عنده بالذات والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول اذا اُخذ فى العقل «بشرط لاشىء» و عرضيّاً محمولاً اذا اخذ «لابشرط» وهذا كالفرق بين الجزءالصورى والفصل و كذا بين الجزء المادى والجنس .

١- فى كتاب مكنون ، لايمسه الاالمطهرون ، سورة الواقعة ، ٥٦، آية ٧٧،٧٨

٢- وهو العلامة الدوانى ، «ره» صرح بذلك فى حواشى التجريد نقلنا كلامه فى تعليقاتنا على المشاعر و حواشينا على هذاالكتاب .

وعند بعض[1] «هو الذات مع انسبة الى المبدء على وجه يكون النسبة داخلة في المفهوم والمبدء خارجاً» . والحق ان مفهوم المشتق ما ثبت له مبدء الاشتقاق مطلقا اعم من ثبوت الشيء لغيره او لما هو جزئه او لنفسه ، ففي الاول يكون ذلك الثبوت المطلق مناط اتصاف امر مباين بذلك الشيء وفي الثاني يكون مناط اتصاف الكل بجزئه وفي الثالث يكون مناط اتصاف الشيء بنفسه .

فاذا تحقق ذلك فنقول : الفرق بين اسماء الله و صفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركّب والبسيط فانهم صرحوا بان الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم وقد يقال : الاسم للصفة اذ الذات مشترك بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثّر الصفات و لذا اختلفوا في ان الاسم عين الذات ام غيره .

ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف في كونه غير الذات فهذه الالفاظ هي اسماء الاسماء فلا تغفل .

الاشراق التاسع :

في بيان وثاقة هذا المسلك الذ سلكناه في الوصول الى الحق و صفاته و آثاره .

اعلم ان الطرق الى الله و صفاته و افعاله كثيرة منها : طريق الماهيات اذ كلّ ما له ماهيّة غير الوجود فالوجود لها من العوارض المستفادة من الغير لاستحالة كون الوجود من اللوازم للماهيّة والا لكان وجودها متقدّما على وجودها ولكانت موجودة سواء فرضت موجودة او معدومة كما هو شأن اتصاف الماهيات بلوازمها .

فما يجب وجوده لا يكون وجوده الا عين ذاته ، و جميع الجواهر والاعراض لكونها واقعة تحت المقولات فيحتاج الى فصول يكون ذاتها متقوّمة من الامرين

١- والمراد من هذا القائل هو المحقق الشريف في حواشي المطالع (اول كتاب شرح المطامع للعلامة الرازى مولانا قطب الدين) .

فهى اذاً وجودها غير ماهيتّها .

فاذا كان واجب‌الوجود محض‌الوجود فلا واجب غيره والا لكان احدهما وجوداً و زايداً فيصير معلولاً[١] هذا خلف .

و منها : طريق‌الجسم و تركبه من‌الهيولى والصورة و كون كل منهما لتلازمهما و معيتهما فى‌الوجود ، مفتقراً الى صاحبتها فلهما موجد غيرهما لا يكون جسماً ولا جسمانيّاً ، وايضاً الاجسام متناهية و لها موجد غير جسم فشهدت بوجود مُبدع .

و منها : طريق‌الحركة من جهة حدوثها و تجددها و افتقارها الى فاعل حافظ للزمان و محدّد للمكان و مفيد لجسم تقبل حركات غير متناهية عن قوّة غير متناهية لتنظم[٢] به وجود كل حادث ، ولا بدّ ايضاً ان يكون غاية هذه‌الحركات والاشواق امراً عقليّاً لا يقع تحت تغيّر و نقصان ، فالحركات دلّت على وجود فاعل و غاية يكون مقدساً عن‌الحدوث والأفول والعدم والنقصان والأمكان «جلت كبريائه» .

و منها : طريق معرفةالنفس و كونها جوهراً ملكوتيّاً خارجاً من حدالقوّة والاستعداد الى حدالكمال العقلى فلا بدّلها من مُكمّل عقلى مخرج لها من‌القوّة الى‌الفعل ومن‌النقص الى‌الكمال فلا بدّ و انلا يكون عقلاً[٣] بالقوّة والا لكان معطى الكمال قاصراً عنه ، و ايضاً لاحتاج الى مخرج آخر فاما ان يتسلسل او يدور و هما مستحيلان او ينتهى الى عقل و عاقل بالفعل و هو اماالبارى او ملك مُقرّب من مبدعاته فالنّفس صراط‌الله الذى يفضى لسالكه اليه تعالى و باب‌الله الأعظم .

و منها : طريق‌النظر الى مجموع‌العالم وانه شخص واحد له وحدة شخصيّة لارتباط اجزائه بعضها ببعض و له حاجة الى مؤثّر غيره ، لامكانه و حدوثه وافتقاره وذلك ـ

١ـ فى‌النسخة د،ط : فيصير معلول‌المميز : والظاهرانه غير صحيح .

٢ـ لينتظم به... د،ط ، آ ، ق

٣ـ: ولا بد انلا يكون ... آ،ق

المؤثر هوالواجب .

ولما استحال وجود عالمين فلا واجب غيرواحد والا لكان له عالمآخر والبرهان قائم علىٰ عدم تعددالعالم كما بيّنّاه فى موضعه ، الى غيرذلك من الطرق التى يطول الكلام بذكرها .

والذى اخترناه اولاً من النظر فى اصل الوجود وما يلزمه هو اوثقها و اشرفها و اسرعها فى الوصول واغناها عن ملاحظة الأغيار وهو طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق على كل شئ لا بغيره عليه وان كان غيره موصلاً ايضاً كما فى قوله تعالى: «سنُريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يَتَبيّن لهم انّه الحق»[1] اشارة الى طريقة طائفة من المتفكرين فى خلق السماوات والارض و ملكوتهما ، و قوله: «أوَلَم يَكْف بربّك انّه على كلّ شئ شهيد[2]» اشارة الى طريقة قوم لا ينظرون الى غيروجهه الكريم و يستشهدون به عليه [3] و على كل شئ فيشاهدون جميع الموجودات فى الحضرة الالهيّة و يعرفونها فى اسمائه و صفاته ؛ فما من شئ الاوله اصل فى عالم الاسماء الالهيّة .

وبعد هذاالطريق فى الاحكام والشرف طريق معرفة النفس لكونها امّ الفضايل و مادة الحقايق ففى هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق ، فيمتاز عن ساير الطُرق المذكورة بهذاالوجه واما طريقة الصديقين فيفضل عليها و على غيرها بأنّ السالك والمسلك والمسلوك منه والمسلوك اليه كله واحد و هوالبرهان على ذاته «شهدالله انّه لااله الاّ هو»[4] .

١ـ سورة ٤١، آية ٥٣ ٢ـ سورة ٤١ـ ، آية ٥٦

٣ـ فى بعض النسخ : ويستشهدون به على كل شئ د،ط ـ آ،ق ـ هـ ى و نسخة م،د

٤ـ سورة ٣١، آية ١٨

تنبيه

ان ما ذكره بعض متأخرى الفضلاء من نواحى فارس[١] فيما ادّعاه من البرهان على وجوده تعالى من غير الاستعانة بابطال التسلسل دون الدور فيه مغالطة و هو قوله : «لو انحصرت الموجودات فى الممكنات لزم الدّور اذ تحقق موجود ما ، متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما ، و تحقق ايجاد ما ، يتوقف ايضاً على تحقق موجود ما ، لان الشىء مالم يوجَد لم يوجِد» وكذا قوله : «ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشىء على نفسه . انتهى » .

وجه المغالطة ما اشرنا اليه سابقاً: انّ استحالة تقدّم الشىء على نفسه واستحالة التّناقض انما يظهر فى موضوع[٢] الوحدة العدديّة لا فى الوحدة النوعى واشباهه .

الاشراق العاشر :

فى انّه جلّ اسمه كل الوجود

قولٌ اجمالى : كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كلّ الاشياء والا لكان ذاته متحصل القوام من هويّة امر ولا هويّة امر ولو فى العقل .

قول تفصيلى : اذا قلنا الانسان يسلب عنه الفرس او الفرسيّة ، فليس هو من حيث هو انسان لافرس والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود.

فكل مصداق لايجاب سلب المحمول عنه ، لايكون الا مركباً فانّ لك ان تحضر فى الذهن صورته[٣] و صورة ذلك المحمول مواطاةً اواشتقاقاً ، فتقايس بينهما و تسلب

١- والقائل هو المحقق الخفرى فى حواشى التجريد والمصنف ذكر هذا القول فى اكثر كتبه و زيفه فى الاسفار بما لا مزيد عليه واورد عليه ايضاً الحكيم ـ المحقق صاحب الشوارق فى تعاليقه على حواشى الخفرى

٢ـ فى موضع الوحدة العددية . د،ط

- فى بعض النسخ : بأن يحضر الذهن هو وذلك المحمول مواطاة او اشتقاقاً .....

احدهما عن الآخر فما به الشیٔ هوهو غیر ما به یصدق علیه انّه لیس بکاتب، فلایکون صورة زید بما هی صورة زید لیس بکاتب، و الاّ لکان زید من حیث هو زید عدماً بحتاً بل لا بدّ و ان یکون موضوع هذه القضیّة مرکباً من صورة زید و امر آخر به یکون مسلوباً عنه الکتابة من قوّة او استعداد فان الفعل المطلق لا یکون هو بعینه من حیث هو بالفعل عدم شیٔ آخر الا ان یکون فیه ترکیب من فعل و قوة ولو فی العقل بمحض[1] تحلیله الی ماهیّة و وجود و امکان و وجوب، و واجب الوجود لمّا کان مجرد الوجود القائم بذاته من غیر شایبة کثرة اصلاً فلا یسلب عنه شیٔ من الاشیاء فهو تمام کل شیٔ و کماله فالمسلوب عنه لیس الا قصورات الاشیاء لأنّه تمامها و تمام الشیٔ احق به و اوکد له من نفسه و الیه الاشارة فی قوله: «وما رمیت اذرمیت ولکنّ الله رمی[2]» و قوله: «وما من نجوی ثلاثة[3] الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» فهو رابع الثلاثة و خامس الأربعة و سادس الخمسة لانه بوحدانیّته کل الاشیاء و لیس هو شیئاً من الأشیاء لأنّ وحدته لیست عددیّة من جنس وحدات الموجودات حتی یحصل من تکررها الأعداد بل وحدة حقیقیة لا مکافیٔ لها فی الوجود و لهذا «کفر الذین قالوا: ان الله ثالث[4] ثلاثة» ولو قالوا ثالث اثنین لم یکونوا کفّاراً.

ومن الشواهد البیّنة علی هذه الدعوی قوله تعالی[5]: «هومعکم اینما کنتم» فان هذه المعیّة لیست ممازجةً ولا مداخلةً ولا حلولاً ولا اتحاداً ولا معیّةً فی المرتبة ولا فی درجة الوجود ولا فی الزمان ولا فی الوضع تعالی عن کل ذلک علوّاً کبیراً «فهوالأول والآخر والظاهر والباطن و هو بکل شیٔ علیم[6]».

۱ـ بحسب تجلیله ـ د،ط ـ آ،ق

۲ـ سورة ۸، آیة ۱۷

۳ـ سورة ۵۹، آیة ۸

۴ـ سورة ۵، آیة ۷۸

۵ـ سورة ۵۷، آیة ۴

۶ـ سورة۵۷، آیة ۳

الاشراق الحادى عشر :

في ان الوجود[١] هو الواجب الواحد الحق وكل ماسواه باطل دون وجهه الكريم

العلّيّة والمعلوليه عندنا لايكونان الا بنفس الوجود لماستعلم : ان الماهيات لا تأصّل لها في الكون حسبما وقعت اليه الاشارة .

والجاعل التام بنفس وجوده جاعل، والمجعول انّما هو وجود الشئ لا صفة من صفاته والا لكان في ذاته مستغنياً عن الجاعل ، فالجعل ابداع هويّة الشئ و ذاته التى هى نحو وجوده الخاص كماستطلع على براهينه .

فاذا تمهّد هذا فنقول: كل ما هو معلول لفاعل فهو فى ذاته متعلّق ومرتبط به فيجب ان يكون ذاته بما هى ذاته عين معنى التعلّق والارتباط به والا فلو كانت له حقيقة غير التّعلق والارتباط بالغير ويكون التعلق بجاعلها صفة زايدة عليها ، وكل صفة زايدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له ، فلايكون مافرضناه مجعولاً، مجعولاً بل[غيره]فيكون ذلك الغير مرتبطاً له[١] ويكون هذا المفروض مستقل الحقيقة مستغنى الهويّة عن السّبب الفاعلى و هو خرق الفرض. فاذاً ثبت ان كل علّة بما هى عله ، علّة بذاتها و كل معلول بما هو معلول، معلول بذاته و ثبت ايضاً ان ذات العلّة الجاعلة هى عين وجودها و ذات المعلول هى عين وجوده اذ الماهيات امور اعتباريّة تنتزع من انحاء الوجودات بحسب العقل فينكشف ان المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهوية علّته المفيضة اياه ولا يكون للعقل ان يشير الى شئ منفصل الهويّه عن هويه موجده حتى يكون هناك هويتان مستقلتان فى الاشارة العقليّة ، احديهما مفيضة والاخرى مفاضه[٢] اى موصوفه بهذه الصفه

١- مرتبطاً اليه ، د،ط ، آ،ق

٢- والاخرى مستفاضة - د،ط

والاّ لم يكن ذاته بذاته مفاضة فانفسخ مااصّلناه من كون المفيض مفيضاً بذاته، والمفاض عليه مُفاضاً عليه بذاته هذا «خلف» فاذن المعلول بالجعل البسيط الوجودى لاحقيقة له متأصلةً سوى كونه مضافاً الىٰ علته بنفسه ولا معنى له منفرداً عن العلّة غير كونه متعلقاً بها اولاحقا وتابعا لها ومايجرى مجريها ، كما ان العلّة كونهامتبوعة ومفيضة هوعين ذاتها.

فاذا ثبت تناهى سلسلة الوجودات من العلل والمعلولات الىٰ حقيقة واحدة ظهر انّ لجميع الموجودات (اصل واحد خ،ل) اصلاً واحداً ذاته بذاته فيّاض للموجودات و بحقيقته محقّق للحقايق و بسطوع نوره منوّر للسماوات والارض فهوالحقيقة والباقى شئونه و هوالذات و غيره اسمائه و نعوته و هوالاصل و ماسواه اطواره و فروعه «كلُّ شىءٍ هالك[1] الاّ وجهه، لمَن المُلك اليوم لله الواحد[2] القهّار» وفى الاسماء الالهيّة «يا هو يا من هو يامن لا هو الاّ هو» .

ازالة وهم

ايّاك وان تزلّ قدمك من سماع هذه العبارات وتفهم ان نسبة الممكنات الى القيّوم جلّ اسمه يكون بالحلول والاتحاد اونحوهما، هيهات ان هذه تقتضى الاثنينيّة فى الوجود و هيهنا اضمحلّت الكثرات وارتفعت اغاليط الاوهام والآن حصحص الحق و سطع نوره النافذ فى هياكل الماهيات وقذف[3] بالحق على الباطل فيدمغه فاذاهو زاهق وللشنويين الويل بما يصفون اذ قد بزغ الامر و طلعت شمس الحقيقة وانكشف ان كل ما يقع عليه اسم الوجود فليس الاّ شأن من شئون الواحد القيّوم ولمعة من لمعات نور الانوار فما عقلناه اولاً بحسب الوضع والاصطلاح ومن جهة النظر الجليل ان فى الوجود

١ـ سورة ٢٨، آية ٨٨ ٢ ـ سورة ٤٠ـ آية ١٦

٣ـ تقذف بالحق .... الخ ـ د،ط

علةً و معلولاً أدّى بنا اخيراً من جهةالسلوك العلمى الى انّ المسمى بالعلة هو الاصل والمعلول شأن من شئونه ، و رجعت العليّة والتأثير الى تطوّر العلّة فى ذاتها وتفننها بفنونها ، لانفصال شئ منفصل الهويّة عنها «فاستقم فى هذاالمقام الذى زلّت فيه ـ الاقدام واصرف نقد عمرك و جوهر روحك فى تحصيله لعلّك تجد لمعة من مبتغاك ان كنت اهلاً لذاك» .

اعلامٌ تنبيهىٌّ

ليس فيما ذكره بعض اجلّةالعلماء[1] و سمّاه ذوق المتألّهين من كون موجوديّة الماهيات بالانتساب الى الوجودالحق معنى التوحيد الخاصى اصلاً ولا فيه شئ من اذواق الالهيّين .

وذلك لأن مبناه على انّ الصادر عن الجاعل هى الماهيّة دون الوجود وان الماهية موجودة دون وجودها الذى زعم انه أعتبار عقلى من المعقولات الثانية و قد علمت فساده ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم انّ الوجود الخاص للسكن امر انتزاعى غير حقيقى و ان الواقع فى الخارج هو الماهية موحّداً توحيد العرفاءالالهيين فله ان يدّعى ماادعاه هذاالجليل ولافرق الاّ بتسمية هذاالامر الاعتبارى بالانتساب الى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى «اله» زيد والأمر فيه سهل على ان فى هذاالاطلاق نظر .

شبهةٌ و حلٌّ

او لعلّك تقول : يلزم على ما قرّرت ان يكون حقيقةالواجب داخلة فى جنس ـ

١ـ وهوالعلامةالدوانى فى شرحه على الهياكل و حواشيه على التجريد

المضاف و كذا حقيقة كل علّة لما قررت ان ما هى العلّة بالذات هى بحقيقتها علّة .

فاعلم ان المضاف و غيره من امّهات الأجناس هى من اقسام الماهيات وهى زايدة على الوجودات والواجب تعالى ليس ذاماهيّة يمكن حصولها فى الذهن وتعقلها [1] فضلا عن تعقل معنى آخر معها وانما هو محض الوجود العينى وصرف الانيّة النوريّة فالحاكم بوحدته و قيّوميّته ليس هو العقل اوالوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده و قسط من النور الساطع من قِبَله ، يحكمان بان مبدء سلسلة الوجودات واحد حقيقى فيّاض بذاته .

و اذا علمت ان كون هويّة عينيّة بحيث يلزمها بنفسها الشخصيّة اضافة الى شئ لايوجب كونها واقعة تحت ماهيّة المضاف، انفسخ الاشكالات الواردة فى نظاير هذا المقام ككون البارى بذاته عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً وكون الهيولى بذاتها مستعدة والصورة مقوّمة لها والعرض بذاته متعلقاً بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفة [2] فى البدن والطبيعة بذاتها مبدء للحركة والسكون ، من ان [3] شيئاً منها غير واقعة تحت جنس المضاف الحقيقى و ان عرض لها عند تعقّل ماهياتها مفهوم المضاف فصارت [4] من المضاف المشهورى .

الاشراق الثانى عشر :

فى نوادر حكميّة بعضها عرشيّة [5] و بعضها مشرقيّة :

اوّلها ان علمه تعالى بوجود الأشياء هو عين وجودها ببرهان عرشى وهو ان اللّوازم

١ــ ان تعقلها ــ آ،ق

٢ــ مدبرة ، متصرفة فى البدن ... آ،ق

٣ــ مع ان شيئاً منها ، د،ط ، آ،ق

٤ــ وصارت من المضاف المشهورى .... د،ط

٥ــ وقد حققنا فى حواشينا على هذا الكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرقية والحكمة العرشية وفى النسخة المطبوعة سقط لفظ اولها .

ثلاثة اقسام ، لوازم‌الماهيّة و لوازم‌الوجودالذهنى و لوازم‌الوجودالعينى ، فالاولى اعتباريّة ، لأنّها تابعة للماهية من حيث «هى هى» .

والثانية : ذهنيّة محضه لأنها تابعه للماهيه الذهنيه فيكون من‌المعقولات ـ الثانيه كالكليّة والجزئيه والجنسيه والفصليه والذاتيه والعرضيه و نظايرها .

والثالثة : امور عينيّة كالحرارة للنار والبرودة للماء لأنها تابعة للوجودالعينى فاذا تقرّر هذا فنقول : علمه بالاشياء اذا كان بصور[1] مفصلة[منفصلة] يجب ان‌يكون من لوازم ذاته كما اعترف به‌القائلون بالصور‌الزايدة و الاّ لكان لغيره فى ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب‌الوجود من كل جهة و قد مضى ما يبطل هذا .

فنقول: هذه‌اللوازم لايمكن ان يكون لوازم ذهنيّة له تعالى لاستحالة تصوره تعالى فى عقل او فى‌ذهنٍ لما مرّ و ليس له ماهية حتى يكون من لوازم‌ماهيّته ، فلا يكون تلك‌الصور الاّ لوازم وجوده تعالى لزوماً عينيّاً ، فيكون موجودات عينيّة ، كل منها متحققاً بنحو وجوده‌الاصيل فلا يكون صوراً كليّةً بل شخصيه خارجيه .

وهذا ما اردناه فى تحقيق علمه تعالى بالأشياء الذى يكون مع‌الايجاد . واما علمه ـ الذى سبق للايجاد فقد مرّ بيانه‌العرشى .

و ثانيها : ان‌العلاّمة الطوسى اعترض[2] على‌الشيخ و غيره من‌الحكماء‌القائلين بحصول صور‌الأشياء فى ذاته تعالى : بان‌القول بتقرير لوازم‌الاول فى ذاته قول : بكون‌الشىء الواحد قابلاً و فاعلاً و قول : بكون‌الأول موصوفاً بصفات غير اضافيّة

١ـ: بصورمنفصلة والظاهران‌المنفصلة خطاءمن‌الناسخ

٢ـ اعترض العلامةالطوسى «تبعاً لصاحب‌الاشراق» فى شرحه على‌الاشارات على‌الشيخ و اتباعه‌القائلين بارتسام‌الصور فى‌ذاته‌تعالى معانه اشترط على‌نفسه ان لا يتعرض لذكر ما يجده مخالفاً لمااعتمدالشيخ «قدهما» عليه قال فى‌شرحه «شرح‌الاشارات‌والتنبيهات ط ١٣٧٩ هـ ق الجزء الثالث ص ٣٠٤» : ولا شك فى ان‌القول بتقرير لوازم‌الاول.... الخ .

ولا سلبيّة وقول: بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثّرة و قول بأنّ معلوله الاول غير مباين لذاته و بانه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه.

فهذه خمسة ايرادات اوردها عليهم، و قد اجبنا عن الأول بانه من باب الاشتباه بين الانفعال التجددى المصحوب لقوة القبول و امكانه و بين الاتّصاف باللّوازم ففى اتصاف البسايط بلوازمها هما حيثيّة واحدة و فى البسيط عنه و فيه شئ واحد.

وعن الثانى: بان الأول ليس متصفاً بها ولا مستكملاً بها ولا منفعلاً عنها بل هى من التوابع لأنها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات.

و عن الثالث: بان هذه الكثرة انما جائت بعد الذات و هى على ترتيب علّى و معلولى والترتيب ينشأ من الوحدة و يؤدّى الى الوحدة، فلا ينثلم بها الوحدة كنشو الاعداد مع لا تناهيها من الواحد.

وعن الرابع، والخامس: بانّه عين محلّ الخلاف.

و ثالثها: انه اعترض بعض الفضلاء[1] على هذا المذهب بان: «تلك الصوَر [ان هذه الصور] امّا جواهر او اعراض.

فعلى الاول: لزم ان يكون موجودات عينيّة لا بدّ لها من صور آخر للعلم بها فيعود الكلام فيها و ان كان. الثانى: لزم ان يكون الواجب تعالى قابلاً [محلاً و فاعلاً] والقول بكون الواجب فاعلاً لها لا محلاً [لها] لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر» ونحن قد فككنا عقدته و بيّنا وجوه المغالطة فى كلامه فى المبدء والمعاد و بيّنا عدم اطلاعه على كيفيّة هذا المذهب فى علم الله و غير ذلك من ايرادات المتأخرين عليه

١ـ والمعترض هو العلامة الخفرى فى حواشيه على التجريد واعترض عليه المحقق اللاهيجى فى حواشيه على هذا الموضع و جميع ايراداته مأخوذ من المصنف العلامه. نقل المصنف كلامه فى المبدء والمعاد والاسفار الاربعة «المجلد الثالث فى الالهيات ط١٢٨٢ ه ق ص ٤٦» و اشكل عليه و اجاب عن ايراداته.

وان كان هذا المذهب غير صحيح عندنا لما بيّنّا ولوجوه آخر اثبتناها فى المطولات[١]

و رابعها : ان النفس فى اول الفطرة تستعمل الحواس و هو فعل ارادى منها وليس مسبوقاً بتصور سابق او تصديق بفايدة لسذاجتها حينئذ عن كل شئ زايد فليس شعورها بهذا الفعل الاعين الفعل المنبعث عن الشوق الذاتى لآثارها، فهذا علم حضورى منها بفعله الذى هو عين علمها به ، فاجعل هذا اصلا لاثبات العلم الشهودى الاشراقى لمافوقها بافاعيلها .

و خامسها : ان الفاعل اما بالطبع و اما بالقسر و اما بالتسخير و اما بالجبر و اما بالقصد واما بالرضا و اما بالعنايه و اما بالتجلى .

و فاعليّة الأول سبحانه بالطبع عند الدهريّة وبالداعى عند بعض المتكلّمين و بالقصد عند اكثر المتكلمين[٢] وبالرضا عند الاشراقين وبالعناية عند المشّائيين وبالتجلى عند اهل الله «ولكل وِجْهة هو مُولّيها [٣]» .

و سادسها : ان المشهور ان مذهب الفيلسوف الاول انعلمه تعالى بارتسام صوَر السعلومات و هو خلاف ما وقع منه التصريح به فى اثولوجيا قال فى الميمر[٤] العاشرمنه: «فاماالبارى فانه اذا اراد فعل شئ [ما] فانه لايمثل اولاً[٥] فى نفسه ولا يحتذى صنعة

١- انه «قده» قد تصدى لبيان وجوه المفسدة التى يرد على الشيخ و ساير اتباع المشاء فى الاسفار «الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٧ و ٤٨» والمبدء والمعاد ط ١٣١٤ هـ ق ٧٤- و شرحه على الهداية الاثيرية ط ١٣١٣ هـ ق ض ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣

٢- فى النسخة د،ط و آ،ق : وبالقصد عند المتكلمين. فقط من دون تفصيل

٣- سورة ٢ آية ١٤٣

٤ــ كتاب الاثولوجيا المطبوع فى حواشى القبسات للسيد الداماد ، الطبعة الحجرية ط ١٣١٤ هـ ق ،اواخر القبسات ض ٣٢٢،٣٢٣

٥- ليس لفظ اولا فى عبارة اثولوجيا . قد ثبت فى عصرنا هذا ان كتاب اثولوجيا كان من تصنيفات الشيخ اليونانى «قده» المعروف بافلوطين او فلوطين ، كان هذا الرجل من افضل الاوائل و اعلمهم قد تأثر عنه حكماء الاشراق و اهل التوحيد من الامة المرحومة .

خارجة منه ، لانه لم يكن شئ قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثّل فی ذاته لان ذاته مثال كل شئ فالمثال لا يتمثل» .

و قال ايضاً : «ليس لقائل ان يقول : ان الباری روّی فی الاشياء اولاً ثم ابدعها و ذلك انه هو الذی ابدع الرويّة فكيف يستعين بها فی ابداع الشئ و هی لم تكن بعد و هذا محال .

و نقول: انه هو الرويّة و الروية لا يتروّی ايضاً و الا يجب ان يكون تلك الروية تروی و هكذا الی غير النّهاية » .

و سابعها : ان قولهم : العلم التام بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ، ليس مرادهم عنه العلم بذات العلة من حيث هی هی اذ ربما لم يكن لها مع المعلول علاقة ولا يوجبه ولا العلم بمفهوم العلّيّة الاضافيه لانها مع المعلوليه من غير تقدم لاحدهما ولا العلم بها من جميع الوجوه اذ المعلول من جملة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده .

بل المراد به العلم بالعلّة من الجهة التی هی بها علّة، ولا شبهه فی انه اذا استكملت علّيّة العلّة لزم منها وجود المعلول و ليست تلك الجهة فی الجاعل الا نحو وجود كمالی له و العلم بالوجود الخاص للشئ لا يتصور الا بشهوده العينی لا بمثال منه فكذا العلم بمعلوله .

ثمّ اذا حصل من العلّة مثال مطابق لها فی العقل يحصل من المعلول مثاله كذلك و هو علم ضعيف لا يليق بالسبب الاول جلّ ذكره .

و ثامنها : ان تفسير قدرته تعالی علی معنی صحّة الفعل و الترك لا يوافق المشهور من قواعد الحكماء لا[1] كما زعمه بعضهم لاستيجابه عندهم جهة الامكانيّة فی ذاته تعالی

١ـ كلمة لا ، ليس فی النسخ المعتبرة .

وتاسعها : انا قداثبتنا قدرته تعالى بهذاالمعنى على وجه لا يوجب تكثراً فى ذاته ولا تغيراً فى صفاته و هو من العلم الذى «لا يمسه الا المطهرون[١]» ومن هذا ـ القبيل تحقيق مسئله البداء التى هى مذهب سادة ائمتنا عليهم السلام ولا يقول بها الا الخواص .

وعاشرها : ان الاعتقاد فى الكلام ليس كما قال (قالته خ ل) الاشاعرة من انه المعانى القائمة بذاته تعالى وسموها الكلام النفسى والا لكان علماً لا كلاماً ولا مجرد خلق الاصوات والحروف الدالة على المعانى والا لكان كل كلام ، كلام الله تعالى ولا يكفى التقييد بكونه على قصد الاعلام للغير من قبل الله او على قصد الالقاء من عنده اذ الكل من عنده و لو اريد بلاواسطه فهو غير ممكن والا لم يكن اصواتاً و حروفاً ، بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامات و انزال «آيات محكمات و اخر متشابهات[٢]» فى كسوة الالفاظ والعبارات والكلام قرآن و فرقان باعتبارين وهما جميعاً غير الكتاب لانه من عالم الخلق «[٣]وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذاً لارتاب المبطلون» وهما من عالم الامر «بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم[٤]» والكتاب يدركه كل احد والكلام لا يمسه الا المطهرون من ادناس عالم البشرية .

والقرآن كان خلق النبى دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين عيسى و آدم «ان مثل عيسى عندالله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون [٥]»

فآدم كتاب الله المكتوبة بيدى[٦] قدرته و عيسى قوله الحاصل بامره .

١ـ سورة ٥٦ آية ٧٩
٢ـ سورة ٣ـ آية ٥
٣ـ سورة العنكبوت ٢٩ ، آية ٤٧
٤ـ : «وما يجحد بآياتنا الاالظالمون . سورة ٢٩ آية ٤٨
٥ـ آل عمران سورة ٣، آية ٥٢
٦ـ فى بعض النسخ : بين يدى قدرته..

فاول نشئآت الانسان البشرى من التراب «ما منعك ان تسجد لما خلقته [١]» و آخر نشئآت الانسان الروحى من امر الله «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون [٢]» .

وحادي عشرها : ان الاعتقاد فى افاعيل العباد مفاد قوله تعالى «وما رميت اذ رميت [٣] ولكن الله رمى» وقوله: «وما تشاؤن الا ان يشاء الله» فاخمد ضرام اوهامك ايها الجبرى فالفعل ثابت لك بمباشرتك اياه و قيامه بك و سكن جاشك ايها القدرى فان الفعل مسلوب منك من حيث انت ، انت لان وجودك اذا قطع النظر عن ارتباطه بوجود الحق فهو باطل فكذا فعلك اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وانظرا جميعاً بعين الاعتبار فى افعال الحواس كيف انمحت وانطوت فى فعل النفس و تصورها فى تصور النفس واتلوا جميعاً قوله تعالى : «قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم [٤]» وتصالحا بقول الامام الحق «لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين [٥]» .

و ثانى عشرها : ان مقتضى التوحيد الخاصى حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه و حمل الفاظ التشبيه على مفهومه الاول من غير لزوم تجسم و تكثر على البارى تعالى اسمه كما ذهبت اليه الحنابلة والمجسمة فهذا من غوامض الالهية التى لا يمسها الا المطهرون . فان الناس فى متشابهات القرآن بين الحيارى و عميان ، فمنهم من اول الجميع بتأويلات عقلية حتى الامور الاخروية من الجنة والنار والحساب والميزان. ومنهم من حمل الجميع على التجسم من دون المحافظة على تنزيه تعالى .

١ـ ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى . سورة ٣٩ ،آية ٧٥

٢ـ سورة ٦ آية ٧٢ ٣ـ سورة الانفال ٨ آية ١٧

٤ـ سورة المائدة ٩ آية ١٤

٥ـ : هذه الرواية مستفيضة فى كتب اصحابنا الامامية واشياخنا الاثناعشرية وقد نقلها اصحاب الحقيقة عن مولانا امير المؤمنين و قد نقلت عن الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام

و منهم من اول البعض و قرّرالبعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض فكل ماورد فی‌المبدء فاولوها و كل ماورد فی باب‌المعاد فقرّروها و ابقوها على ظواهرها لانّهم لم يدخلواالبيوت من ابوابها ولم يأخذوا علم‌الكتاب من‌الله و رسوله بل اخذوه من الالفاظ و نقل محسوس عن محسوس «واخذميّت عن ميّت[1]» كابدان يتّكى بعضها على بعض واجساد يتّصل بعضها ببعض فلم يصلوا قط الى‌العلم بالله وآياته و كتبه و رسله واليوم‌الآخر .

الشّاهدالرابع

فی سایرالأمور العامّة من تتمّة تقاسیم‌الوجود ، وفیه اشراقات

الاشراق‌الاول :

فی‌المتقدم والمتأخر ، فمن‌المتقدم ما هو بالزمان كتقدم ابراهيم «عليه‌السلام على محمد «صلى‌الله عليه وآله» وما بالشرف كما للعالم على‌الجاهل وما بالطبع و هو تقدم العلّة الناقصة على‌المعلول اى تقدم مايمتنع[2] وجودالمعلول بدونه ومايجب بوجوده وحده كتقدم‌الواحد على‌الاثنين وما بالرتبة سواء كان بحسب‌الوضع كتقدم الامام على‌المأموم اذااعتبرالمحراب وبالعكس اذااعتبرالباب اوبحسب‌الطبع كمراتب[3] العموم اذاابتدئت من‌الجوهر ، هابطاً الى‌الانسان ، واذا عكست‌الامر رجع‌المتقدّم متأخراً ومابالعليّة كتقدم‌العلة الكاملة على‌معلولها و ملاك‌التقدم فی‌الزمانی ، الزّمان

۱ـ نقل عن بایزیدالبسطامی: «انتم اخذتم علومکم‌عن میت بعد میت ، انا اخذنا علومنا عن‌الحی‌الذی لا یموت» .

۲ـ فی‌النسخ‌المخطوطة : ای تقدم ما یمتنع بعدمه‌وجودالمعلول ولا یجب بوجوده وجوده .

۳ـ کترتب‌العموم ... د،ط ـ آ،ق

بحسب هويات اجزائه وفى الشر فى، الفضيلة وفى الرتبى القرب الى المبدء المحدود وفى الطبعى اصل الوجود وفى العلّى الوجوب .

بحثٌ و تحصيلٌ

قد اوردالاشكال فى عروض التقدم والتأخر فى اجزاء الزمان من جهة انه لوكان مناطهما الزمان لكان للزمان زمان و هكذا الى لانهاية .

فاجيب عنه بان غيرالزمان يحتاج الى الزمان فى عروضهما و اما اجزاءالزمان وهى بنفس ذاتها متقدمة و متأخّرة لا لشيء آخر .

وقداستشكل هذا بان اجزاءالزمان لاتصاله متشابهةالحقيقة فكيف يكون بعضها لذاته متقدّما و بعضها لذاته متأخرا .

فاجيب بان حقيقةالزمان اتصال امر متجدد متقضٍ لذاته و كل ماهيّة حقيقته اتصال التجدّد والتقضّى، يكون اجزاؤه متقدمة و متأخرة لذواتها ، فاختلاف الاجزاء بالتقدم والتأخر ، من ضروريات هذه الحقيقة .

بحثٌ و تحصيلٌ

قيل : ان المتضايفين يجب ان يكونا معَيَين والتقدم والتأخر من باب المضاف .

واجيب عنه فى كتب الحكماء بان اضافتى التقدم والتأخر انما يعرضان فى العقل لجزئين من الزمان بانهما اذااحضرا فى الذهن و لاحظهما العقل بهاتين الصفتين حكم بانهما كذلك فى الخارج .

تحقيقٌ عرشىٌّ

ان التّقدم والتأخر فى اجزاءالزمان لا ينافيان معيّتهما فى الوجود بل هما عين

معيّتهمافيه، فالمتضايفان يجب ان يكونا معين فى نحو وجودهما بما هما متضايفان و نحو وجود ابعاض الزمان هو اتصالها التجددى ولا يتصور غيره لضعف هذاالوجود .

واماالذى حصّلوه فليس فيه جدوى و ذلك لان التضايف كما يوجب المعيّة فى العقل كذلك يوجب كون المتضايفين بحسب نفس الامر معين فى الوجود كما لا يخفى

حكمة مشرقيّة

ان هيهنا نحوين آخرين من اقسام التقدم والتأخر سوى الخمسة المشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقّتهما و لطافتهما .

احدهما التقدم بالحق والآخر التقدم بالحقيقة . ولكل من هذين برهان و حد يحوجان الى كلام مفصل لا يليق بهذاالمختصر ايراده و نحن نشير الى الاول: بان الحق باعتبار تجلّيه فى أسمائه و تنزّله فى مراتب شئونه التى هى انحاء وجودات الاشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشئ آخر . فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم و قضاء ختم .

والى الثانى : بانّ الجاعل والمجعول اذا كان لكل منهما شيئية و وجود ، فتقدم الشيئية على الشيئية من جهة اتصافهما بالموجود ، تقدم بالذات سواء كان بالطبع او بالعلية و تقدم نفس الوجود على الوجود تقدم بالحقيقة .

واما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجوداً بالذات والماهية بالعرض كحال الشخص و ظله او عكسه فى المرءآت .

الاشراق الثانى :

فى الواحد والكثير

الوحدة يساوق الوجود فى صدقها على الاشياء بل هى عينه ولهذا توافقه فى القوة

والضعف ، فكل ما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم و فى كونها اظهر من ان يعرف ومتى حوول تعريفها كان دورياً ومن احوالهاالهوهوية والتجانس والتماثل والتشابه والتساوى والتناسب. وفيها شوب كثرة كما فى مقابلهاشوب وحدة كالغيرية والخلاف والتناقض والتضاد .

فالوحدة على ضربين: حقيقيه وغيرحقيقيه وهى مايكون اشياء متعددة مشتركة فى امرواحد هو جهه وحدتها و هى اما مقومه لتلك الأشياء او عارضه لها .

فالاتحاد فى النوع «مماثلة» و فى الجنس «مجانسة» و فى الكيف «مشابهة» وفى الكم «مساواة» و فى الوضع «مطابقة» وفى الاضافة «مناسبة». وظاهر ان جهه الوحدة فيها يرجع الى ما يكون له وحدة حقيقيه شخصيه محضه[١] الا ان لها مراتب فى القوة والضعف . واقوى الاشياء فى هذه الوحدة هو مالاكثرة فيه[٢] اصلاً و غيره وقد يكون واحداً جنسياً وقديكون واحدا نوعياً وقديكون واحداًعدديا اى شخصيا وهو اما ان لا ينقسم فى الخارج اصلاً اوينقسم والثانى قديكون واحدا بالاتصال وقديكون واحدا بالتركيب والاول اماان يكون ذاوضع كالنقطة اوغيرذى وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود «ما» عن وحدة «ما» حتى ان العشرة فى عشريته واحدة بل هى لنفسه واحدة ولغيره عشره فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل و حيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل .

فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقى و احق اقسامه مالا ينقسم اصلا لا فى الكم ولا فى الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجود ، ثم ما لا ينقسم فى الكم اصلاً قوةً او فعلاً ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك والماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعى . والواحدالعددى احق بالوحدة من الواحدالنوعى لكونها ذهنية[٣]

١ـ كلمة محضة ليست فى النسخ المخطوطة ٢ـ فى بعض النسخ : واقوى الاشياء فى هذه الوحدة، هو ما لا ينقسم اصلا .

٣ـ لكون وحدته ذهنية ـ د،ط ـ آ،ق .

وهو من الواحدالجنسى لشدّة ابهامه وهما غيرالواحد بالنوع والواحد بالجنس .

الاشراق الثالث :
فى التّقابل

قداشرنا الى ان الهوهويّة من احوال الوحدة ، كما ان الغيريّة من اقسام الكثرة .

فمن انحاء الغيرية التقابل والمتقابلان هما اللذان لا يجتمعان معاً فى شئ واحد من جهة واحدة ، و ذلك على انحاء الاول : تقابل السلب والايجاب لا فى القضيّة وحدها بل وفى مثل قولك فرس ولا فرس ، فالقضيتان المختلفتان بالايجاب والسلب متناقضتان

واما قولهم : نقيض كل شئ رفعه ، فلا يكون الموجبة نقيضاً للسالبة بل يصدق عليها سلب سلبها ، بحث لفظى ، لان التناقض من النسب المتكررة ولا حاجة الى التأويل بانّ المذكور اعمّ من الرفع والمرفوع به .

والثانى : تقابل المتضايفين وهما الوجوديان يعقل احدهما مع تعقل الآخر كالعلة والمعلول ، والمضاف الحقيقى هى الاضافة لا المحمول عليه ولا المركب منهما و هو المشهورى و هكذا فى كل مشتق .

والثالث : تقابل التضاد والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين فى موضوع واحد ، بينهما غاية الخلاف كما فى اصطلاح الالهيّين ، او المتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع كما فى اصطلاح المنطقيين .

واعتبر جماعة : المحلّ بدل الموضوع فاثبتوا التضاد بين صور العناصر و ستعلم ما هو الحق فى ذلك .

والرابع : تقابل العدم والملكة فالملكة فى المشهور هو القدرة للشئ على ما من شأنه ان يكون له «متى شاء» كالقدرة على الابصار والعدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد فى الوقت الذى من شأنه ان يكون فيه كالعمى لا كالجر و قبل فتح البصر .

والعدم الحقيقى المقابل للملكة الحقيقية هو انتفاء امر عما فيه امكان وجوده او فى بعض مقوماته فالعمى والظلمة وانتفاء الشعر بداء الثعلب الذى هو بعد الملكة والمردودية التى هى قبلها وعدم البصر الممكن فى حق الشخص الاعمى وانتفاء اللحية للمرئة الممكنة لنوعها ، كل هذه عدميات و ليس هذا عدماً بحتاً لاشتراط الامكان فيه فيكذب على المعدوم لهذا .

حكمةٌ عرشيَّة

اعلم ان الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شىء من الاشياء لست اقول : لانيّته لان الوحدة عندنا غير زائدة على الوجود فهى من عوارض الماهيات و ذلك لانّك يمكنك ان تعتبر ماهية الانسان من حيث هى هى ولا تجد الوحدة مقومة لها فيكون عارضة لكن يجب عليك ان تلطف نفسك وتتأمل فيما اسلفناه فى كيفيّة عروض الوجود للماهية انها على اىّ وجه حتى يتبين لك ان كون الوحدة زائدة على الماهيات سبيله ماذا ؟

بحثٌ و تحصيلٌ

او لعلّك تقول حسبما وجدت فى «الشفا» وغيره : ان الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شىء من الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج «فليس كل موجود بواحد» فاذاً الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصيّة لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة [1] .

فاقول لك ان اردت بالموصوف بالحيثيّة المذكورة فى المقدمتين مايراد منه فى مباحث الماهية للتمييز بين المقومات و غيرها، فالصغرى ممنوعة لان الكثير بهذا المعنى

١ـ وقد فصلنا هذا الكلام فى حواشينا على هذا الكتاب فارجع

لاموجود ولا معدوم و ان اردت انالشیء الكثير بما هو شیء كثير موجود فیالواقع سلـّمناها ، لكنالكبری ممنوعة اذالكثير بما هو كثير كماانه موجود فكذلك هوواحد بوجه «ما» وان لم يكن واحداً وحدةً تقابل كثرته .

لست اقول : انالوحدة عرضت للكثرة حتی يكونالكثرة للموضوع والوحدة لتلكالكثرة ويكونموضوعاهما متغايرين كالعشرةالتی يعرضالجسمويعرضهاالوحدة، فوحدةالكثرة لاتقابل تلكالكثرة لعدماتحادالموضوع بخلافوحدة موضوعالكثرة

بل اقول : ان الوحدة كالوجود علی انحاء شتـّی و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصـّة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة ، كما انالوجـودالخاص الذهنی اوالخارجی يقابله العدم الذی بازائه والعدم المطلق فی مقابله الوجود المطلق و كل موجود «ما» له وحدة «ما» والكثيرالمقابل له غير موجود .

فموضوعالكثرة كالرجال العشـَرة من حيث كـَونهم عشرة ليست لهم وجود غير وجوداتالآحاد الآ بمجرد اعتبارالعقل و كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فلهان يعتبرها واحدة و زيادةالكشف والتحقيق يطلب فیالأسفارالأربعة [1] .

حكمةٌ مشرقيـّة

الوحدة ليست عرضاً منالاعراض اللاحقة ووحدة الجواهر كـوجودها ليست بزائدة علی ذواتها فیالاعيان بل انما زيادتها فیالتـّصوّر .

والعجب منالشيخ كيف ذهب عليه هذا ولم يحط به علماً ، واعجب منه انهصرح فی بعضالمواضع بان الوحدة فیالمتصل الجوهری عين متصليـّته [2] والاتصال بالمعنی

١- الاسفارالاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلدالاول ص١٢٣ ، الی ١٣٩

٢- وقد صرحالشيخ بهذا فیالشفاء نقل كلامهالمصنف فیالاسفار علی سبيلالتفصيل و اورد عليه بوجوه

الذی هو فصل‌الجسم لا شکّ انه جوهر عنده و سایرالحکماء من اتباع ارسطاطالیس .

فالحق‌الحری بالایقان ۱ والتصدیق ان‌الوحدة کالوجود من مقومات‌الموجود ـ العینی المتقدمة علیه لامن لواحقه المتأخرة عنه .

واماالماهیة اذااخـذت بنفسها من حیث «هی‌هی» فلایخـلو ایضاً من ثبوت۲ وحدة ، الا ان للعقل ان یجردها من کافّة‌الوحدات ثم یحکم علیها بلزوم‌الوحـدة و عروضها ایاها . فما اشبه حالها[الوحدة] بحال‌الوجود لتحدس۳ انّهماشیٔ واحدحقیقة متغایر مفهوما .

حکمةٌ اُخری‌ا مشرقیّة

ومن‌المضاهات‌الواقعة بین‌الوحدة والـوجود افادة‌الواحدالحقیقی بتکراره ـ العدد مثالاً لایجادالحق‌الخلق بظهوره فی صورالأشیاء وتفصیل‌العدد لمراتب‌الواحد مثال‌لاظهارالموجودات، وجودالحق‌ونعوته‌وکون‌الواحدنصف‌الاثنین‌وثلث‌الثلاثة‌وربع الاربعة الی غیرذلک مثال للنسب والاضافات‌اللازمة للواجب بالقیاس الی‌الممکنات وظهورالعدد بالمعدود مثال لظهورالموجودات‌الأمکانیة بالماهیات .

ومن‌اللطایف ان‌العدد مع غایة تباینه عن‌الوحدة و کون کل مرتبـة منه حقیقة برأسها ، موصوفة بخواص و لوازم لا توجدان فی غیرها اذافتّشت فی حاله٤ وحال مراتبه‌المختلفة لم تجد فیها غیرالوحدة و انک لاتزال تثبت فی کل مرتبة من‌المراتب عین ما تنفیه فی مرتبة اخری۱ .

۲ـ فی بعض‌النسخ : فالحق‌الحری بالاتفاق . والظاهرانه غلط

۳ـ ولا یخلوا ایضاً من شوب وحدة ـ د،ط

٤ـ فتحدس انها ... الخ خ ـ د،ط ـ آ،ق

۵ـ فی‌بعض‌النسخ : اذافتشت حاله من دون کلمة فیه .

فنقول : الواحد ليس بعدد باتفاق اهل‌الحساب والفضلاء والعدد ليس بواحد ، لانّه‌يقابله مع انه عين‌الواحدالذى يتكرّر والواحد عين‌العدد الذى حصل بتكرره.

فلك ان تقول : لكل مرتبة انها مجموع‌الآحاد و ان تقول : انها ليست مجموع الآحاد ، لاتّصافها بخواص و لوازم لا توجد فى غيرها و مجموع‌الآحاد جنس لكل مرتبة و كل مرتبة نوع برأسها ، فلا بدّ لها من امر آخر غير جميع‌الآحاد و ليس‌فيها شئ غير جميع‌الآحاد فلاتزال تثبت عين ماتنفى و تنفى عين ما تثبت و هذا امر عجيب هوبعينه كما قالته العرفاء من: «ان‌الحق‌المنزه عن‌نقائص‌الحدثان بل عن‌كمالات الاكوان هوالخلق‌المشبه و ان كان قد تميزالخلق بامكانه و نقصه عن‌الحق والحق بوجوبه و شرفه» .

شكّ وتحقيق

و لك ان تقول : ان‌المقولات لما لم يتضادّ بعضها مع بعض و كذاالاشتراك فى‌الجنس‌البعيد لا يكفى فى‌امتناع‌الاجتماع فان‌الطعم يجتمع مع‌السواد وهما تحت مقولة‌الكيف فلا بدّ من كون‌المتضادين تحت جنس قريب ، فالمتضادّان بالذات هما الفصلان على أن‌الفصلين لايشتركان فى‌الجنس‌القريب لكونه خارجاً عن حقيقتهما اذالجنس عرضى للفصل و ايضاً لا تعاقب لهما على موضوع واحد كما هو شرط‌التضاد و لعدم استقلالهما فى‌الوجود والجعل .

فالتفصّى عنه بان‌الجنس والفصل متحدان فى‌الوجود وهما عين‌النوع فى‌الخارج فالصفات‌العينية للفصول هى بعينها صفات‌الانواع والتضاد من‌الاحكام‌الخارجية ، وان كان منشأه‌الفصول‌عندالتحليل ، فيكون‌الموصوف بهاالانواع‌المحصلة و كذاالتعاقب[1]

١- فى نسخة د،ط و آ،ق : وان كان منشأه‌الفصول عندالتحليل و كذاالتعاقب فى‌الحلول ....

فى الخلول لان الخلول[١] نحو من الوجود والموجود هو النوع بعين وجود الفصل فيكون كل منهما متصفاً بصفات الآخر بالذات لا بالعرض اللّهم الا بغير الصفات العينية من الاعتبارات .

الاشراق الرابع :
فى العلّة والمعلول

الوجود ينقسم الى علّة و معلول فالعلة هى الموجود الذى يحصل من وجوده وجود شىء آخر و ينعدم بعدمه فهى ما يجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شىء آخر و يمتنع ذلك الوجود بعدمه او عدم شىء منه .

ولا يلزم تواردالعلل المستقلّة على معلول[١] شخصى فى انعدام وجود الشىء بعدمات اجزاء علته ولاحاجة فيه الى تمحلات ذكروها اذالعلة هناك امر واحد هو عدم العلّة التامّة بما هى علة تامة .

و قد يقال : العلة بازاء ماله مدخل فى وجود الشىء فيمتنع بعدمه و ان لم يجب بوجوده و هى بهذاالمعنى اربع «فاعل» و «غاية» وهما علّتان للوجود و «مادّة» و «صورة» وهما علتان للماهية اى بحسب القوام فالفاعل ما به وجود الشىء كالنجار للسرير ، والغاية مالاجلها وجود الشىء كحاجة الاستواء عليه و هى علة فاعليّة لفاعلية الفاعل بماهيتها و معلولة له فى الوجود فهى غاية بوجه و علة غائية بوجه وكما ان العلة الغائية ما هى متمثلة عند الفاعل لا الواقعة عيناً فكذلك الغاية الواقعة فى العين هى ما يرجع الى الفاعل ، فالنجار للسرير لاجل الجلوس او البانى للبيت ليسكن غيره[٢] او الماشى لحاجة مؤمن اولرضاه فلان كلّهم انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيراً الى نفوسهم .

١ـ على معلول واحد شخصى ـ د،ط ـ آ،ق ٢ـ فى بعض النسخ : لسكنى غيره

والعلّة المادية هى التى عنها الشئ كالخشب للسرير فهى التى معها يكون الشئ بالقوة والصورة هى التى يلـزم منها وجودالشئ فمعها يكون الشئ بالفـعل كصورة السّريـر .

وليعلم ان المادة بالقياس الى المركب علة ماديـة وبالقياس الى ماليس جـزئه «عنصر» او «موضوع» و كذاالصورة علة صورية للمركب و صورة للمادة واقامتها للمادة ليس على نحو اقامتها للمركب لانها مفيدةالوجود لمـعلولها فى الاول افادة لا بالاستقلال بل هى مع شريك يوجدها اولاً ، فيقيم بهاالآخر فيكون واسطةً فى التقوم وشريكاً وفى الثانى ليست مفيدة للوجود بل انما يفيدالوجود شئ آخر ولكن لهـا[1] دخل فى التقوم فالصورة مبدء فاعلى لشئ و مبدء صورى لشئ آخر ، فالعلل لا يزيد عددها على اربعة .

قالواالفاعل قد يكون بالقوة كما هو قبل الشروع و قد يكون بالفعل كما بعده وقد يكون كلّياً كمطلقه و جزئياً كمحسوسه و عامّاً كماقيل: الصانع علة للسّرير . او خاصاً كما قيل : هذاالنجار قد صنعه . وقد يكون قريباً كالصورة للهيولى والعـفونة للحمّى و بعيداً كالعقل الفعال والاحتقان مع الامتلاء .

حكمة مشرقيّة

انّ وجود كل معلول من لـوازم ما هى علة له بما هى علـة و«كل [2] موجود ففعله مثل طبيعته» فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط . ففعل الله فى كل شئ افاضة الخير الوجودى والفعل المتجدد لايصدر الا عن فاعل متجدد . والفاعل الثابت لايصدر

١- فى بعض النسخ : ولكن لها و منها . من دون لفظ: التقوم

٢- هذه الكلمة قد وردت عن الاساطين بعبارات مختلفة «كل فاعل ففعله مثل طبيعته»

عنه الا فعل ثابت ، فلا بدّ فی تجدّدالحوادث من وجود متوسط یکون حقیقته الحدوث والتغییر وما هی الا الحرکة ، واسبقها الدوریّة [ای الحرکة الدوریه] فلا بد لها من قابل ذی قوة التأثر من غیر زوال وفاعل ذی قوة التأثیر من غیر امساك الا ماشاءالله .

وقد بیّنا فی بعض کتبنا[١] ان للوجود مراتب اولها الوجود الذی لایتعلق بغیره ولا یتقید بقید [مخصوص] و هو الحری بان یکون مبدء الکل .

وثانیتها : الوجود المتعلق بغیره من العقول والنفوس والطبایع والمواد والاجسام

وثالثتها : الوجود المنبسط الذی لیس شموله[٢] وانبساطه علی طریقة عموم الکلیات الطبیعیة ولا خصوصه علی سبیل خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبایع النوعیه اوالجنسیه بل علی نهج یعرفه العارفون و یسمونه «النفس الرحمانی» و هو الصادر الاول عن العلة الاولی و هو اصل العالم و حیاته و نوره الساری فی جمیع السماوات والارض فی کل بحسبه .

ولیس هو الوجود الانتزاعی الاثباتی الذی هو کسایر المفهومات الکلیّة وله ایضاً وجود خاص یتقیّد به فی الذهن . والی هذا المراتب وقعت الاشارة فی کلام بعض العرفاء حیث قال «الوجود الحق هو الله والوجود المطلق فعله والوجود المقید اثره[٣]».

ومراده[٤] من الاثر نفس الماهیات اذ هی بمنزله القیود للوجودات الخاصه و هی

١ـ الاسفار الاربعة فصول العرفانیة و کتاب المشاعر ط مشهد ١٣٨٤ ه ق مع شرح العلامة المحقق مولی محمد جعفر اللنگرودی و حواشی السید جلال الدین الآشتیانی ص ١٧٧ ، قول عرشی : اعلم ان للوجود مراتب ثلاث .

٢ـ و قد یتوهم : انه علی هذا التقسیم یلزم ان لایکون الوجود المنبسط متعلقاً بغیره ای لا یکون معلولاً و قد ذکرنا تحقیق الحق فی حواشینا علی المشاعر و ذکرناه علی نحو الاختصار فی حواشی هذا الکتاب و من اراد فلیرجع

٣ـ واعلم ان هذا التعبیر قد ورد عن کثیر من العرفاء

٤ـ والمراد من الاثر ـ د،ط

ليست بمجعوله الا بالعرض و لهذا يقال لها الآثار دون الافعال وذلك لان فعل الفاعل[1] وما يترتّب عليه في الخارج هو نفس وجود المعلول دون ماهيّته الا بالعرض ، فليس المفاض عليه والمجعول اولاً عند التحقيق الا نحواً من انحاء الوجود بالجعل البسيط وليس المجعول نفس الماهيّة مع قطع النظر عن وجودها كما ذهب اليه الاشراقيون ولا صيرورة الماهيّة موجودة كما ذهب اليه المشاؤن اصحاب المعلم الاول لان الوجود هو الواقع بالذات دون الماهيّة لانها واقعة بالعرض كما مرت اليه الاشارة واقمنا على هذا المطلوب براهين كثيرة ذكرناها في الإسفار[2] احدها : انه كانت الماهيّة بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقوما لها في حد نفسها فيتقدم عليها، تقدم الذاتى على ذى الذاتى مع قطع النظر عن الوجود فيلزم ان لا يمكن تصور ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها وليس كذلك فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات الحاصلة ولم نعلم انها بعد حاصلة ام لا فضلاً عن حصول فاعلها وفي الماهيات الحاصله ما نتصورها و نأخذها من حيث هي هي و هي في هذا الاعتبار ليست الا هي فلو كانت هي في حد نفسها مفتقرة الى العلة لم يمكن اخذها من حيث هي هي، فاذن اثر الجاعل شيء آخر .

والثاني : ان الماهيّة لو كانت في حد ذاتها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاولى الذاتى لا بالحمل المتعارف فقط .

والثالث : ان كل ماهية فهى تأبى عن كثرة التشخصات ويمتنع ان يكون التشخص من لوازم الماهية كالوجود فلو كانت مجعولة و كانت متعددة الحصول في ضمن افرادها فلا يخلو اما ان يتعدد الجعل فيها اولا ،

١- لان اثر الفاعل : د،ط ـ آ،ق ـ ل،ن

٢- ذكر المصنف العلامة «قده» جميع هذه الادلة فى الاسفار «المجلد الاول ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٧،٨،٩» و رسالة المشاعر م ١٣٨٤ هـ ق ص١٥٦ ، المشعر السابع ص ١٥٧،١٥٨، الى ص ١٧٧

والأول مستحيل اذلا تعدد فى صرف الشئ بل هى لا واحدة ولا كثيرة فكيف يتكرر جعلها فى ذاتها .

واما الثانى، فانها كانت مجعولة واحدة منها او كلها بجعل واحد ففى الاول يلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الى الجميع واحدة و فى الثانى يلزم خلاف المفروض اوالتناقض .

والرابع: اذا كانت الجاعلية والمجعولية بنفس الماهية من غير اعتبار الوجود لكان المجعول من لوازم ماهية الجاعل و لوازم الماهيات امور اعتبارية عندهم ، فيلزم عليهم ان يكون الجواهر والأعراض كلها الا المجعول الاول ، اموراً اعتبارية .

والخامس : ان تشخص الماهية ليس عين الماهية فهو بامر زايد عليها عارض لها و عندالقوم : ان الشئ مالم يتشخص لم يوجد . والمحققون منهم على ان التشخص بنفس الوجود لان الطبيعة الكلية نسبة جميع اشخاصها اليها واحدة ، فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن العلة فالمجعول بالذات اذن ليس نفس الماهية بل الشخص او هى مع حيثية التعين اوالوجود او ما شئت فسمه فانفسخ الفرض .

لايقال : تشخصها كوجودها بنفس الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه من الوجوه لانا نقول : الماهية لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع النظر عن الفاعل و غيره فهى من حيث ذاتها ان كانت موجودة لكانت واجبة بالذات والا لكانت موجوديتها بغير ذاتها عما كانت والتغيير[1] اما بانضمام شئ اليها او بانضمامها الى شئ فاثر الجاعل اولا بالذات هو ذلك الشئ اوالانضمام .

لايقال: الجاعل صيرها بحيث يكون مرتبطة بذاتها الى الغير ، بعد ان لم يكن كذلك بعدية ذاتية .

۱ـ والتغير ـ د،ط و نسخة آ،ق و ل،ن : والتغير امابانضمام شئ اليها او انضمامها ....

لانا نقول : فالمجعول هوالصيرورة فلم يكن هى بما هى كذلك والا لزم انقلاب الماهيَّة و هو ممتنع بالذات .

ظلمات وهميَّة يطردها انوار عقليَّة

ان قدماء الفلسفة كأنهم لم يورثوا اخلافهم حجَّة على صحة شئ من المذهبين ـ المعروفين عندالجمهور وهما جميعاً غير ما ذهبنا اليه من مجعوليَّة سنـخ الوجود . ومن المتأخرين[١] من ابطل كون الوجود معلولاً بانه: لوكان تأثير العلة فى الوجود وحدة لكان كل معلول لشئ معلولاً لغيره من العلل و كل علَّة لشئ علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم .

بيان الملازمة : ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علته صالحة لعليَّة كل وجود .

والجواب : ان الوجود وان كان حقيقة واحدة الا ان اعدادها متفاوتة بالتقـدم والتأخر والحاجة والغنى والشدة والضعف . ولو كان للوجود ماهية كليَّة لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه و قد علمت ان الوجود ليس له ماهيَّة كليَّة فضلاً عن ان يكون نوعاً او غيره ، نعم ينتزع منه امر مصدرى عام و هو ليس من حقيقة الوجود فى شئ بل وجه من وجوهها . فالوجود بما هو وجود من غير انضياف شئ اليه يكون علَّة ومعلولا والوجود العلّى بذاته غير الوجود المعلولى لا بانضمام ضميمة .

و ربَّما استدل على كون الوجود غير صالح للمعلولية بوجوه من الدلائل تبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا و عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان كما هو شأن الامور النسبية بل الماهية هى الموصوفة بهذه الصفات مثـلاً يقال الانسان موجود و حادث او معدوم و زائل لا الوجود اذ لا يرد عليه القسمة فكيف

٢ـ مراده من هذا البعض هو الخطيب الرازى

يمكن ان يجعل الوجود وحده هوالمعلول . ونحن بفضل‌الله و تأييده فككنا هذه العقدة و حلّلنا مشكلات مباحث الوجود .

ومن‌الاحتجاجات للزاعمين ان اثرالعله هی صيرورةالماهية موجوده كما هو المشهور من‌المشّائين ان مناطالحاجة الى‌الفاعل هوالامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة وجودالمحمولی اوالرابطی الى‌الماهية فالمحتاج الى‌الجاعل ليس الا صيرورة الماهيّة موجودة .

والجواب ان‌القول فی‌الامكان ارفع مما هوالمشهور و ما فهمه‌الجمهور و قد مر ان سبب‌الحاجة الى‌العلّة ليس هوالامكان بل كون‌الشیء نفسه متعلق‌الوجود بغيره

ومن‌احتجاجات القائلين بمجعولية الماهيات ما ذكره صاحب‌الاشراق من ان الوجود لما كان من‌الامور الاعتباريّة فلا يتقدم‌العلّة على معلولها الا بالماهية فجوهرالمعلول ظل لجوهرالعله والعله جوهريّتها اقدم من جوهرالمعلول .

ويقرب منه ما ذكره بعضهم انا نعلم بالضرورة ان‌الاثرالاول للجاعل ليس‌الا الموجودالمعلول ولا شك ان‌الموجودالمعلول ليس الاالماهيّة لان‌الاتصاف بالوجود ونحوه من‌الامورالاعتباريه و اجود من هذين ما ذكره استادناالشريف سيد اكابر المحقّقين اديمت ظلاله[1] «من‌انه لماكان قوام نفس‌الماهيّة مصحّح حمل‌الوجود عليها و مصداقه فی ظرف ؛ فاحدس انها اذااستغنت بحسب قوامها عن‌الجاعل خرجت عن حدودالامكان[2] و هو محال فهی فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها و هی فی ذاتها حينئذ الليس البسيط و يخرجها مبدعها الى‌التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه‌الوجود على‌اللزوم بلا توسط جعل مؤلف.»

۱ـ و هوالسيدالمحقق‌الداماد م ۱۰٤۰ ، فی‌القبسات و افق‌المبين و ساير تصانيفه

۲ـ : كتاب‌القبسات ط ۱۳۱۲ هـ ق ص٤٦٬٤٧ ، فی‌الاصل خرجت عن حدود بقعة‌الامكان .....

مقاومة عرشيّة

انمدارهذه الاحتجاجات على كون الوجود اعتبارياً ذهنياً وقد اوضحنا انّ الوجودات الخاصة هي الحقايق العينية ، ثم ليس بين ماهية وماهية اخرى علاقة ارتباطيه اذا قطع النظر عن وجوديهما ومن العجب ان بعضاً من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا التشكيك في الذاتيات بالاقدميّة وغيرها ولم يعلموا ان بعض الجواهر اذا كان بحسب ماهية علة لبعض لكان التشكيك عايداً في جنس الجواهر وهل هذا الا تناقض في المذهب .

ثم بعد ان سلّمنا بالفرض ان الوجود امر اعتباري فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية على ماهيّة انما هو نفس تلك الماهية كما قالوه و ان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يتفرع عليه استغناؤها عن الجاعل ، كيف ولو كان الأمر كذلك لزم انقلاب الشيء عن الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي فان الممكن اذا كان في ذاته مصداقاً لصدق الموجوديّة عليه لكان الوجود ذاتياً له فلم يكن ممكناً بل واجباً ولا يجدي الفرق بين حمل الذاتي على شيء و حمل الوجود عليه ، بان الذاتي للشيء مايصدق عليه بلاملاحظة حيثيّة اخرى غير ذاته تقييديّة او تعليليّة و حمل الوجود يحتاج الى ملاحظة حيثية اخرى هي صدور الماهيّة عن جاعلها .

لانا نقول : صدور الماهيّة او ارتباطها بالعلّة او غير ذلك اما ان يكون مأخوذاً في المحكي عنه بالوجود و في المصداق لحمل الموجوديّة ام لا فان لم يكن مأخوذاً اعاد المحذور و هو الانقلاب وان كان مأخوذا فيكون الصادر عن الجاعل و اثره المترتب عليه اما المجموع واما تلك الحيثية وعلى اي التقديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل نفس الماهيّة فقط بل شيء آخر اما مركبا او بسيطاً .

فليكن المسمى بالوجود هو تلك الحيثيّة والاول يشبه ان يكون مذهب المشّائين

و قد علمت ما هو نصيبنا من فيض الرحمة في هذا الباب .

واعجب من ذلك ان بعض اجلّة الفضلاء مع شدة مبالغته في ان الماهية اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه: ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالِم بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويّته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و كون غيره موجوداً انه معروض لحصّة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى انّ الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثيّة لا بذاته بخلاف الاول .

ثمّ قال : و هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مرّ و مصداق حمله على الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الا انّ الامر الذي هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثيته مكتسبة من الفاعل و في الواجب ذاته بذاته انتهى » و هذا صريح منه في ان اثر الفاعل امر وراء نفس الماهيّة . ١

الاشراق الخامس :

في بعض احكام العلل الاربع .

هداية :

ان من الاشياء ما له جميع هذه الاسباب كالانسان و منه ما ليس له الا الفاعل والغاية ، كالعقول الفعّالة و مثل هذه يكون صورتها ذاتها .

١ـ مراده من بعض الاجلة.... هو المحقق الدواني في حواشيه على التجريد

والعلوم الباحث عنها يسمّى[١] علوم المفارقات وما يجتمع فيه جميع الأسباب امكن ان يكون عليه برهانان لميان من علمين مختلفين اعلى[١] و اسفل .

فالطبيعي يعطى برهاناً لمّياً فى تشابه الحركة الاولى[١] مثلاً مادامت المادة والصورة موجودتين وهما من العلل المقارنة .

والفيلسوف يعطى البرهان اللمّى الدائم مطلقا من العلل المفارقة و هى الفاعل والغاية وما يجتمع فيه الأسباب يكون علّة قوامه غير علّة وجوده ، وما لم يكن له الا الفاعل والغايه كان ما هو و لم هو فيه شيئاً واحداً والمراد من علّة القوام هوالسبب المقارن ومن علة الوجود هوالسبب المفارق كما او مأنا اليه .

توحيد عرشي

ثمّ انك اذا تأملت فى الاسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنّها[١] شيء واحد موجّه من حدّ نقصان له الى حد كمال فان النجّار بالفعل ليس ذات شخص انسانى كيف كان ، بل مع تهيّئه بالآلة والوقت والمكان و غيرها وليس فى الخشب ايضاً بأيّ وجه كان استعداد قبول النّجر بل مقارنته بيد النّجار كانّها شيء واحد متحرك فى الأوضاع .

ثمّ لكل نجر من الفاعل وانفعال من القابل صورة خاصّة متّصلة فى الاستحالات والتشكّلات و لها غاية قريبة موصلة بها وهكذا اتّصلت الاستحالات و تواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هى غاية بوجه و صورة بوجه آخر والغاية ايضاً فاعل من جهة و عرض من جهة و علة غائية من جهة .

١ـ اوائل طبيعيات الشفاء ص ٢٤، ٢٥

تصويب

ومن هيهنا يعلم وجه صحّة ما ذهبت اليه القدماء من اثبات الشوق للهيولى الى صورتها وان استبعده الشيخ فى الشفاء غاية الاستبعاد [١] واستدل على بطلانه بوجه تفصيلى مشروح ثم اثبت العشق لها فى رساله و نحن قد اوردنا كلاماً مبسوطاً فى دفع ما ذكره فى الاسفار [٢] وعملنا فى بيانه رسالة منفردة .

ذكر تنبيهى

حكم الشيخ الرئيس [٣] فى مباحث العلّة من الهيّات الشفا : بان العلة الفاعلة لايجب ان تفعل مايشابهها . و مثّل ذلك بالنار فانها تسود و بالحركة فانها تسخن ثم حكم فى رسالة العشق [٤] : بان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسّط مثال واقع من الفاعل فيه . و مثّل ذلك بامثلة اخرى .

و اجاب عن النّقض : بان الشمس تسخّن وتسوّد من غير ان يكون السخونة والسواد مثالها بان كلامنا فى المؤثّر القريب المباشر ولا شبهة فى ان هذين الحكمين منه متناقضان وما ذكره لايفى بدفع التّناقض لان الفاعل فى امثلة ما ذكره فى الشفاء قريب مباشر للفعل .

---

١ ـ اوائل طبيعيات الشفاء ص ٢٤،٢٥

٢ـ و قد ذكرالمصنف العلامة بحث شوق الهيولى للصورة فى موضعين من الاسفار «الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلد الاول العلة العنصرية ص ١٦٨» : فى حال شوق الهيولى الى الصورة ص ١٦٩» وقدزيف كلام الشيخ. بمالامزيدعليه «الاسفار الاربعة المجلد الثالث الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله تعالى ص١٣٨،١٣٩، ١٤٠،١٤١ »و قد زيف كلام الشيخ وقال: «ان ما ذكره [الشيخ] لا يفيد اثبات معنى العشق الا على ضرب من التشبيه»نقل «قده» كلمات الشيخ من رسالة العشق .

٣ـ الهيات الشفاء طـح ١٣٠٥ هـ ق ص ٥٢٧ ، نقول: انه ليس الفاعل كل ما افاد وجوداً افاد مثل نفسه.

٤ـ رسالة العشق ليست عندنا و بالجملة كلمات الشيخ فى امثال هذه المسائل مضطربة .

والحق ان الفاعل يؤثر بوجوده فى وجودالمعلول والوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متماثلة متفاوتة فى الكمال والنقص ، وانما اختلفت من جهة تعيناتها الكلية مسماة بالماهيات عندالحكماء والاعيان الثابتة عند طائفة [الصوفية] وهذا كمراتب العدد فانها كلها متماثلة اذ ليست الا وحدات متكررة ، و هى ايضاً متخالفة المعانى النوعية اذ لكل مرتبة منها خواص و لوازم عجيبة غير مالغيرها.

الاشراق السادس :

فى شىء من العرشيات الالهامية فى احوال هذهالعلل . و هى سبعة :

الاول : ان المبدء الفاعل بالقياس الى الماهية الموجودة المعلولة فاعل وبالنسبة الى نفس الوجودالفايض عليها منه مقوم لا فاعل ، لان هذاالوجود غير مباين له و اما بالقياس الى نفس تلك الماهية بما «هى هى» فلا يكون له سببية ولا تقويم اصلاً كما علمت .

ولهذا قيل : الاعيان الثابتة ماشمت رائحة الوجود. «ان هى الا اسماء سميتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان [1]» .

الثانى : ان الصورة فى كل شىء تمام حقيقته ، سواء كانت مجردة عن المادة او مقترنة وانما حاجتها الى المادة ليست لذاتها ولالوجودها و شخصيتها الذاتية بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها من الكم والكيف و غيرهما فالسرير ، سرير بهيئته لا بمادته والعرش ، عرش بصورته لا بمادته .

الثالث : ان المادة للشىء مادة له بما هى مبهمة لا بما هى معينة والا لكانت

١- فى سورة ٧، آية ٦٩ : اتجادلوننى فى اسماء سميتموها انتم و آبائكم ، ما نزل الله بها من سلطان سورة ١٢، آية ٤٠ : ما تعبدون من دونه الا اسماءاًسميتموها انتم و آبائكم ما انزل الله بها من سلطان . سورة ٥٣، آية ٢٣ : ان هى الا اسماء سميتموها انتم وآبائكم ما انزل الله بها من سلطان .

صورة لامادّة فمادّةالسرير انما هو حامل امكانه واستعداده لا بما هى صورة خشبيّة بل بماله قوةقبول اشياء كثيرة، منها السرير، فالقوّة منشاؤها النّقض والقصور.

ثم مادةالخشب انماهى مادة له بمافيه امكان الخشبيّة لابما فيه فعليّة صور العناصر وهكذا الى ان ينتهى الى الهيولى الاُولى والقوّة المحضة التى ليست فيها جهة فعليّة اصلاً الا قوة كل شئ ولهذا يقبل الاشياء كلّها على التدريج فيتحد بكل صورة شيئاً بعد شئ كمااتّحدالعقل بكل صورة دفعة اماالبرهان على انالعقل جميع الموجودات التى دونه فستعلم فى مباحث النفس و قد اومأنا اليه ايضاً و اما على انالهيولى يتّحد بما يتصور به فلكونها قوة كل شئ ليس فيها جهة فعلية اصلاً والا لكانت مركّبة من صورة و مادة اخرى فيتسلسل الأمر لا الى نهاية ، او ينتهى الى قوّة محضة و كل قوّة فالتركيب بينه و بين الصورة اتحادى لا انتسابى اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين فى الخارج لم يكن احديهما قوة والاُخرى فعلاً بل كلتاهما يكونان فعليتين هذاخلف.

واذا علم هذا فى التركيب الأول فعليه قياس التركيب الثانوى لما ذكرنا ان جهة الماديّة هى القوة والأستعداد لاالحصول والفعلية .

اولا ترى انالأجسام الفلكيّة لا يحصل منها شئ آخر لتمامية صورها و عدم كونها عنصريّة .

الرابع : قد علم مما ذكرناه ان صور العناصر غيرداخلة فى حقيقةالمركب العنصرى الطبيعى كالمواليد الثّلاثة على ما هوالمشهور بل هى من شرايط وجودها وبقائها فهى موجودة و ليست مخلوعة كما زعمه بعضهم و حكى الشيخ ان هذاالمذهب احدث فى زمانه و ذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك الصور والتركيب الأتحادى بين المادّة والصور لا يوجب زوالها كما زعمه بعض المدقّقين [١] .

١ـ و هوالسيدالسند صدرالدين الشيرازى المعروف بسيدالمدققين و قد نقل المصنف كلامه فى مباحث الجواهر والاعراض منالاسفارالاربعة ١٢٨٢ هـ ق ص١٨٨الى ١٩١

الخامس : ان الصور النوعية جواهر عند اتباع المعلم الأول و اعراض عند اتباع الرواقيين و عندنا هي عين الوجود الخاصة والوجود ليس بجوهر ولا عرَض فهي ليست في هويّاتها جواهراً ولا اعراضاً وانما جوهرية كل منها بجوهريّة ماهية النوع المتقوّم بها في الخارج و ستطلع على برهانه في مباحث الماهيّة .

السادس : انا قد وضعنا قاعدة لاستعلام كون الجزء الصوري للمركب جوهراً او عرَضا و هي قاعدة شريفة بها يستعلم ايضا ان المركب طبيعي او صناعي اثبتناها في كتاب «الأسفار» من اراد الوقوف عليها فليُراجع اليها [1] .

السابع: ان الامكان اي الاستعدادي المذكور في تعريف الهيولى انّها جوهر مستعدّ ليس المراد منه نفس الاضافة المتأخّرة عن وجود المستعدّ والمستعدّ له ، الموجودة في العقل بعد تعقّل الطرفين بل المراد منه منشأ هذه الاضافة و هو كون الشئ بحيث يكون له امكان قبول الأشياء و هكذا الحال في اكثر الفصول التي يعبر عنها بلوازمها الذاتية الاضافية كالحساس والناطق والرطب واليابس و غيرها من القوى التي يُعبّر عنها بافاعيلها و انفعالاتها .

فعلم ان تعريفات القوى بأفاعيلها و انفعالاتها الذاتية تعريفات حديّة مأخوذة من مبادي الفصول الذاتيّة ، و كذا تعريف الجسم بالجوهر القابل للأبعاد كما هو مذكور في الاشارات حدّ لا رسم .

ولا يرد عليه ايراد الامام الرازي بان القابليّة من باب المضاف لا لما ذكره «المحقق الطّوسي» في جوابه : ان الفصل هو القابل لا القابليّة ، اذ لا فرق بينهما في كونهما من باب المضاف اذا كان المراد نفس المعنى الاضافي بل لأنّ المراد منه : ما من شأنه ان يكون قابلاً او يتصف بالقابليّة ، كما مرّ .

۱ـ و قد تعرض المصنف العلامة لهذا البحث في الجواهر والأعراض مفصلاً و في الامور العامة على نحو الاختصار . الجواهر والاعراض ط١٢٨٢ ه ق ص ١٣٤، ١٣٥

الاشراق السابع :

فی‌الامکان والوجوب والقوّةوالفعل و فی اثبات‌الطبیعة فی کلّ متحرک و فی سبب‌الموت‌الطبیعی ، و فی‌الاشارة الی حدوث هذاالعالَم و ماهیّة الدّنیا والآخرة

الامکان معناه سلب ضرورةالوجود والعدم عن‌الماهیّة و هو صفة عقلیّة لا یوصف بها مالا مادّة له فی‌الخارج ولا فی نفس‌الأمر فالمبدَعات انما لها فی نفس الأمر الوجود والوجوب و هی ممکنة بحسب اعتبار ماهیتهامن‌حیث هی‌هی مع‌قطع النّظر عن‌استنادها الی جاعلهاالتام و عدم اعتبارالشیٔ لا یوجب اعتبار عدمه، فهی ممکنة لا فی نفس‌الأمر بل فی مرتبة من مراتبها ولا محذور فیه ، اذالامکان مفهوم عدمی و عدم‌الشیٔ فی نحو من نفس‌الأمر لا یوجب عدمه فی نفس‌الأمر فالمبدعات ضروریّةالوجود فی‌الواقع ممکنةالوجود فی بعض‌الاعتبارات .

ونسبة الامکان الی‌الوجوب نسبةالنّقص الی‌الکمال و لذا یجامعه .

واما امکان الحادث فهو قبل وجودالحادث اذ کل کائن فانه قبل کونه ممکن‌الوجودلاواجب ولاممتنع،فلا بدّ له من مادة اوموضوع او متعلق به یحمل امکانه .

و هذاالامکان لیس مجرّد ممکنیةالشیٔ بل ما به یصیر ممکن‌الوجود، ولهذا یتفاوت قرباً و بعداً فالقریب استعداد والبعید قوّة .

والقوة قد یقال لمبدءالتغییر [1] فی آخر من حیث هو آخر سواء کان فعلاً او انفعالاً و یقال لما به یجوز ان یصدر عن‌الشیٔ فعل او انفعال و ان لا یصدر و هی‌القوّة التی یقابل‌الفعل،[2] و یقال لما به یکون‌الشیٔ غیرمتأثّر عن‌مقاوم ویقابله‌الضعف

۱ـ ما بدء التغیر فی آخر ..... الخ د،ط   ۲ـ مقابل للفعل ـ خ،ن

ثمّ قوّةالمنفعل قد تكون ماهيّة نحو القبول دون الحفظ ، كما في الماء و في الشّمعة قوة عليهما جميعاً و قد يكون قوة على واحد او امور محدودة .

وفي الهيولى الاُولى قوةالجميع اذ لا صورة لها ولكن يقوى بتوسط شيء على شيء .

و قوّةالفاعل قد يكون محدودةً نحو امر واحد كالنار على الاحراق وقد يكون على امور كثيرة كقوّةالمختار على ما يختار ، و قوّة البارى على الكلّ .

والقوّة الفعليّة المحدودة اذالاقت القوّة المنفعلة وجب الفعل والقوة الفعلية قد تسمى قدرة و هى اذا كانت مع شعور و مشية و قد يظنّ انها ليست قدرة الاّ ، لما من شأنه الطرفان العمل والترك[1] واما الفاعل الدائم فالمتكلّمون لا يسمونه قادراً .

والحق خلافه فمن فعل بمشيّة يصدق عليه انه «لو لم يشأ لم يفعل» سواءاتّفق عدم المشيّة او استحال و صدق الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها .

والقوّةالفعليّة قد يكون مبدءالوجود وقد يكون مبدءالحركة والالهيّون يَعنون بالفاعل مبدءالوجود و مفيده والطبيعيّون يعنون به مبدءالتحريك كما مرّ والاُحقّ باسم الفاعل من يطرد العدم بالكليّة عن الشيء من غير شوب نقص و شرّية.

ثمّ القوى التى هى مبادى الحركات بعضها يقارن النّطق والتّخيل و بعضها لا يكون والاُولى يصدر عنها الشيء و ضدّه فلا يكون قوةً تامّةً وانما يتمّ اذااقترنتها ارادة جازمة يتوقف على علم بداع فيجب الفعل فالقدرة فيها عين القوة والاستعداد . ولهذا قيل: الانسان مضطرّ فى صورة مختار [2] .

واعلم ان الحركة لا بدّ لها من قابل و فاعل ولا يجوز ان يكونا واحداً لانّ

١- فى بعض النسخ المخطوطة : لما من شأنه الطرفين الفعل والترك .

٢- والقائل : هوالشيخ و سايرالحكماء من اتباعه لان القدرة والارادة والاختيار فى الانسان و سائر الحيوانات ليست مستقلة والانسان فاعل بالتسخير بالنسبة الى افعاله و آثاره .

احدهما مكمّل مفيد والآخر مستكمِل مستفيد ، فكل جسم متحرك ، فله محرك غيره ولو كان الجسم بما هو متحركاً لم يسكن البتّة و لكانت الأجسام كلها متحركةً دائماً.

فالمحرِّك لا يُحرِّك نفسه بل لشيء لم يكن في نفسه متحركاً فيكون حركته بالقوّة والحارّ كيف يسخّن نفسه بل لشيء يكون السخونة فيه بالقوّة .

فكلّ متحرِّك يحتاج الى ما يخرجه من القوة الى الفعل وهذا الخروج هو الحركة والحركة امر وجودها خروج الشيء من القوّة الى الفعل لا دفعةً ، فقابلها امر بالقوّة بما هو بالقوّة .

ومن هيهنا ظهر بالبرهان ان كل جسم مركب من الهيولى والصورة لان كل جسم بما هو جسم امر بالفعل و بما هو قابل للحركة امر بالقوّة وهما متقابلان فهناك كثرة.

حكمةٌ عرشيّة

فحقيقة الهيولى هي الاستعداد والحدوث فلها في كل آن من الآنات المفروضة صورة بعد صورة اُخرى و لتشابه الصور في الجسم البسيط ظنّ ان فيه صورة واحدة باقية على حد واحد و ليست كذلك بل هي صور متتالية على نعت الاتصال لا بان يكون متفاصلة متجاورة حتى يلزم تركب الزمان والمسافة من غير المنقسمات و الى ذلك اشير بقوله تعالى : «وتَرى الجِبال تحسَبُها جامدةً و هي تمرّ مرّ السّحاب[1]» .

حكمةٌ عَرشيّة

فالحركة لمّا كانت وجودها على سبيل التّجدد والانقضاء ، فيجب ان يكون علّتها ايضاً غير قارّة والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة ، حركة .

ثمّ ان الفاعل المباشر للحركة لا يكون عقلاً محضاً لعدم تغيّره ولا نفساً من حيث

١ــ سورة النمل ، آية ٩٠ .

ذاتهاالعقلية بل من حيث كونها فی‌الجسم فيكون طبيعة اذالاعراض تابعة والجسم بما هو جسم قابل .

فالجوهرالصوری المسمّی بالطبيعة من جهة كونها مبدءالحركه عندنا امرسيّال ولو لم يكن امراً سيّالاً متجددالذات لم‌يمكن صدورالحركةعنها لاستحالة صدور المتغيّر عن‌الثابت .

واما ما ذكروه[١] من: لحوق‌التغيّر بها فی‌الخارج من تجدد احوال قرب و بعد من غاية‌المسافة و مبدئها فغير مجد ؛ اذمبدء هذه‌الاحوال فی‌الحركات‌الغيرالاراديّة اماالطبيعه اوالقاسر و ينتهی الی‌الطّبيعة ايضاً و تجدد ما هی مبدء له يوجب تجدّدها ولا يكفی فی استناد المتجدّد الی‌الثابت فرض سلسلتين يكون‌الثابت مع كل جزء من احديهماعلة لجزء من‌الاخری و بالعكس فان‌الكلام عايد الی لحوقهما معاً من اين حصلا بعد ما كان‌الاصل ثابتاً والاعراض ايّاً ما كانت فهی تابعه .

بل‌الحق ان‌الطبيعة بذاتها امر سيّال انما نشأت وجودها بين مادّة شأنهاالقوّة والزوال و فاعل محض شأنه الافاضة فلا يزال ينبعث من‌الفاعل امر و ينعدم فی‌القابل ثمّ يجبرها بايرادالبدل و هكذا علی‌الاتصال فذلك‌الامر هوالطبيعة .

واماالحركة فهی نفس‌الخروج من‌القوة الی‌الفعل واماالخارج منهااليه فهی‌المادة والطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادی و اماالمخرج فهو جوهر آخر ملكی او فلكی .

حكمة عرشيّة

وايضاً الطّبيعة اذا وجدت فی‌الجسم فليست تفيدالحركة فيه لانّها لو كانت

١- والقائل جمهورالحكماء ومنهم‌الشيخ فی‌الشفاء وغيره فی غيره .

كذلك لكان لها فعل من دون الجسم اذالايجاديتأخر عن الوجود، والاستغناء عن الشئ في الايجاد لا ينفك عن الاستغناء عنه في الوجود ، فاذن يستتبع وجودها وجود الحركة في الجسم من عند مفيد الصور كما يتبع وجود ساير الاعراض وجودها .

وقد يوجد مبدء اعلى[1] من الطبيعة في الجسم يتبع وجوده وجود قوى يصدرمنها افعال و ذلك المبدء هو النفس فنسبت القوى اليها كما نسبت الاشكال والالوان والكيفيات الملموسة الى الطبيعة ولو كانت مثل هذه فعل النفس نسبت اليها كما نسبت الى الطبيعة ، فيقال : شكل نفساني و لون نفساني . كما يقال : شكل طبيعي و لون طبيعي .

فعلم من هذا : ان المادة يستعد لوجود هذه الاشياء كلها فيها لكن بعضها قبل بعض بالطبع . فالمتقدم على جميع هذه الصفات يسمى طبيعة والمتقدم على القوى يسمى نفساً والفرق بين القبيلتين كالفرق بين الحركة التوسطيه والقطعيه و كذا الآن السيال والزمان المتصل والنقطة والخط فاحسن تدبره .

حكمة عرشية

فالطبيعة قابلة للاشتداد والتضعف و لو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد والتضعف والتضاد و يوجد[1] لها حد جامع و مرتبة مشتركة هي اخيرة مراتب الشدة لبعضها و اولى مراتب الضعف لبعض آخر او بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف الهواء او تلطف الماء لزم خلو المادة عن صور العناصر كلها في زمان وهو ممتنع .

١ـ في بعض النسخ و منها نسخة : د،ط . ولم يوجد لها حد جامع ..... الخ

فالماء اذااستحال هواءً بلغ فی لطافته الی درجة هی آخردرجات الماء فی اللطافة و اوّل درجات الهواء فی الکثافة و مثل هذه الواسطة توجد بین المرکّبات ایضاً کالمرجان بین الجماد والنّبات والوقواق بین النّبات والحیوان والقِردة بین الحیوان والانسان .

اِنارة کشفیّة

قد اشرنا الی انّ مباشر الحرکة الجسمانیّة طبیعة ، ففی الحرکات الانتقالیة الارادیة تفعل النفس حرکة الانتقال باستخدام الطّبیعة وامّا فی الحرکات النفسانیّة فهی تفعلها بذاتها لا بتوسط الطبیعة الا ان مخالطتها مع الطبیعة مما یصحّ لها عروض التجدد فتجدّدها من جهة الطبیعة لا من جهة ما فوقها .

بحث تحصیلی کشفی [1]

ولعلّك تقول حسبما نظرت فی کلام بعض الحکماء: لو استحالت الطبیعة محرّکة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعةً للنفس لما حدث اعیاء عند تکلیف النفس ایّاها و لما تجاذب مقتضی النّفس و مقتضی الطّبیعة عندالرعشة .

فاعلم ان الطبیعة التی هی قوّة من قوی النفس و یفعل بتوسّطها النفس بعض الافاعیل هی غیر الطبیعة الموجودة فی بسایط العناصر و مرکّباتها فان تسخیر النفس لاحدیهما ذاتی لانّها قوة منبعثة منها فی مقام المباشرة للجسم و للاخری قسری فالطبیعة التی یستعملها النفس فی حرکة الانتقال اولاً و بالذات غیر متعصّیة للنفس، اذ هی من جنود النفس بل هی متحدة الذات معها .

١- فی بعض النسخ : بحث و تحصیل کشفی

بمعنى: انالنفس نازلة اليها متحققة بها فى مرتبتها و اماالأخرى[۱] فهى التى يستعملها ثانياً بتوسطالأولى و انما يقع بسببهاالأعياء اوالرعشة لأنها جزءالبدن بما هو مركب منالطبايع لا بما هو مادة للنفس و قد علمتالفرق بينالأعتبارين والبدن، بدن بالأعتبارالثانى لا بالأعتبار الأول و نفسيةالنفس ايضاً من جهة كونها مقومة له مدبرة اياه فلهذا حكمنا بانالتركيب بينهما اتحادى .

و بعضالقائلين بهذاالتركيب لمّا لم يحصلهالفرق بين هذهالاعتبارات واهملوها التجاؤا الى نفى تجردالنفس و خلع صورالأستقسات فىالمركّب[۱] .

تفريع

فالمادّة التى يتصرف فيهاالنفس ليست هذاالجسم الثقيل[۲] الذى يقعلها بهالاعياء بل هىاللطيفة المعتدلة النوريّة و هوالبدن الأصلى ، و هذا غلافه و قشره ، ولا يوجب لهاالاعياء والرّعشه لأنه مناسب لجوهرالنفس فليكن هذا عندك منالمستبين صحتّه .

حكمة عرشيّة

وامّا سببالموتالطبيعى فليس كما قالته اقوام جالينوس و سايرالأطباء الطبيعيين فى بيانه من : انّ عروضه لاستيلاء الحرارة على رطوباتالبدن فتفنيها ثمّ تفنى بفنائها ، و لهذا قالوا : ما هو سببالحيوة هو سببالموت .

و علّلوه ايضاً بوجوه اخرى مقدوحة مدخولة مثل تناهى قوىالجسم و هو صحيح لو كان بالأستقلال و امّا اذا كان بامداد علوى فلا و مثل حكايات نجومية

۱ـ والقائل هوالسيدالسند مير صدرالشيرازى وقد نقل كلامه و تفصيل مرامه فىالاسفار الجواهر والاعراض ص۱۸۸ الى ۱۹۲

۲ـ ليست هذاالجسمالغليظ الثقيل الذى.... د،ط

اكثرها مجازفات لا توقع ظنّاً فضلاً عن يقين .

فنقول : سبب الموت و حكمته هی حركات النفوس نحو الكمال ، اذ لها فی الطبیعة غایات كما برهن علیه و كل ذی غایة فی حركاته اذا بلغ غایته وقف عن الحركة و اخذ فی حركة اخرى ان بقی له نقصان ینجبر بالحركة [1] الی ان ینقلب فعلاً محضاً و عقلاً صرفاً كما فی قوله تعالی : «وینقلب الی اهله مسروراً» .

فكل تعطّل و وقوف عن الحركة فی ذوات النفوس بما هی ذوات النفوس بواسطة انتقالها الی نشأة اخرى فسمی له فی [2] عالم هذه الحركة موتاً و فی عالم آخر و لادة و حیوة اخرویّة .

فالانسان مثلاً انّما یعرض له الموت الطبیعی لتوجه نفسه فی مراتب الاستكمال [3] وتحوّلاته الی عالم الآخرة توجّهاً غریزیاً وسلوكها الی جهة المبدء الاعلی [4] سلوكاً ذاتیاً كما اشیر الیه فی قوله تعالی : «یا ایّها الانسان انّك كادح [5] الی ربّك كدحاً فملاقیه» فاذا ارتحلت من هذه النشأة الی نشأة اخری حتی صارت نفسه بالفعل و بطلت عنها القوة الاستعدادیّة امسكت عن تحریك البدن فیعرض الموت للبدن فهذا معنی الموت الطبیعی للانسان و مبناه استقلال النفس بحیوتها الذاتیّة و ترك استعمالها الآلات البدنیّة علی التدریج حتی ینفرد بذاتها و یخلع البدن بالكلیّة لصیرورتها امراً بالفعل و هذه الفعلیّة لاینافی الشقاوة الاخرویّة اذ ربما یصیر شیطاناً بالفعل او علی شاكلة ما غلبت علیه صفاته الردیّة .

١ـ فی بعض النسخ المخطوطة عندنا : ان بقی له نقصان ینجبر بالحركة والا فینقلب فعلا محضا وعقلا صرفا . لایخفی ان مافی المتن اصح كما هوالواضح للعارف باسالیب كلام المصنف «قده»

٢ـ سمی له فی عالم ..... د،ط

٣ـ فی مراتب استكمالاته .... د،ط

٤ـ فی بعض النسخ : الی جهة المبدء الاخری . ولایخفی ما فیه .

٥ـ سورة الانشقاق ، آیة ٧

تنبيهٌ اِنعكاسی

ثمّ ما ذكروه فی‌الوجه‌الاول ان سبب‌الحیوة هو بعینه سبب‌الموت فالأمر فیه عندنا علی عكس ما تخیّلوه لان‌الحرارة فعلها‌الأول فی‌الاجسام النباتیّة والحیوانیّة تحلیل‌الرطوبات و تقلیلها و صرفها فی وجوه‌الحـَركات والاستحالات فكلماتحلّلت مادّة الحیوان والنبات اعدّها الله تعالی بانضیاف مادة اُخری لها من جهة القوّة الغاذیة بحرارة جدیدة تفعـَل فعلَ الحـیوة اقوی من‌الاُولی لأجل زیادة المـادّة وهكذا الی اناستكملتِ القوة‌النفسانیّة التی هی مستخـدمة هذه‌القوة[1] بافاعیلـها واستغنت عن اصل تلك‌المادّة اما بمادة اُخری كالنّفس‌النباتیة من غیـر تناسخ او بذاتها و بذات مُقیمهما و مُبقیها كما فی‌النفس الانسانیّة واما سایر‌النفوس الحیوانیة ففیها سِرّ آخـر .

تَفریع نـوری

فالحـَركةُ بمنزلة شخص روحه الطبیعة كما ان‌الزمان بمنـزلة شخص روحه‌ الدّهر والطّبیعة بالنسبة الی‌النفس كالشّعاع من‌الشمس یتشخّص بتشخّصها .

تذكِرةٌ

الفاعل المباشر لجمیع‌الحركات الجسمانیّة هی‌الطبیعة اما فاعل‌الحركة‌الطبیعیّة فلیس فیه كلام واماالقسریة ففاعلها طبیعة مقسورة مجـبورة و اماالارادیة ففاعلها طبیعة مجبولة مطیعة للنفس لا عاصیة .

۱ـ هذه‌القوی بافاعیلها .... د،ط ـ س،ق

حكمة" قرآنيّة

للنفس فى افاعيلها فى هذاالعالم طبيعتان مقهورتان تخدم احديهما لها طوعا والاُخرىٰ كرها كطاعةطبايع السماء والأرض للبارى جل اسمه فى اتيانهما له كما قال الله تعالىٰ : «ائتنيا طوعاً او كرهاً [1]» فان طاعةالسماويات و اتيانها له فى حركاتها الدورية الشوقيّة من جهة تحريكات الملائكة العقلية والنفسية اياها فطرية من غير ممانعة طبيعة اُخرىٰ يخالفها او قسر قاسر يمانعها و تلك بخلاف حركات الأرضيات فى انقلاباتهاالنفسانية و غيرها فانها تخالف مقتضى طبايعهاالاسطقسية ، واما قوله تعالىٰ : «قالتا آتينا طائعين [2]» فانها بعد حصول الاستعدادات وقبول الاستحالات والانقلابات و لحوق الصوروالكمالات صارت كالسماويات قابلةلانوار المعرفة والاهتداء .

اماالطبيعة التى تخدم النفس طوعاً فهى ما ينبعث من ذاتها و تفعل بهاالافاعيل الطبيعية الداخلية كالجذب والدفع والامساك والاحالة والهضم والتنمية والتوليد و غيرها [3] .

واماالتى تخدمها كرهاً فهىالتى يتركب منها اعضاؤه [4] و تفعل بها الأفاعيل الخارجية كالمشى والكتابة والصلوة والكف والطواف و غيرها [5] .

والاُولىٰ باقية معالنفس فىالنشأة الباقية و فيها سرّ المعاد الجسمانى .

حكمة" مشرقيّة

قد ثبت انالطبيعة امر متجدّد سيّال و معلوم انها مقوّمة للاجسام الطبّيعة

١ـ سورة ٤٦ ، آية ١٤ ٢ـ : سورة ٤١ ، آية ١٠ ٣ـ : و غير ذلك، د،ط

٤ـ فى اكثرالنسخ : فهىالتى يتركب منها و تفعل بهاالافاعيل .... الخ

٥ـ : فىبعضالنسخ بدل غيرها : غيرذلك

والأعراض تتبعها فی‌الوجود .

فموضوع العلم الطبیعی نفس الحرکات او المتحرکات بما هی متحرکات لا بما هی ثابتة فی العقل او مرتبطة بامر ثابت عقلی فجمیع ما یبحث عنه الطبیعیون من الجواهر الحسیّة من حیث کونها حسیّة و أعراضها ، واقعة فی الاستحالة و الانقلاب و السیلان فهی لم یزل و لا یزال فی الحدوث و التجدد .

فمن علم هذا علم حدوث العالم و هذا بالحقیقة معنی کلام علماء الملّة : عالم الاجساد[١] لایخلو عن الحوادث و مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث . فکلّما هذا شأنه فهو من الدنیا .

والآخرة دارالقرار وهما متضایفان من فهم مفهوم الدنیا و مسمّاه فهم مفهوم الآخرة و مسمّاها « ولقد علمتم النّشأة الأولی فلولا تذکّرون[٢] » .

حکمة قرآنیّة

لما کان العالم الجسمانی بشخصیّته تدریجیّة الوجود و کلّ تدریجیّ الوجود فزمان حدوثه بعینه زمان بقائه فهذا العالم زمان حدوثه و بقائه واحد .

فعلی هذا لا اشکال فی مفاد قوله تعالی : «خلق السماوات والأرض فی ستّة ایّام[٣]» اذالمراد منها ستّة آلاف سنة و هی من زمن خلقة آدم الی نزول القرآن لان «کلّ یوم عند ربّك کألف سنة مما تعدّون[٤]» وقد حققنا ذلك فی تفسیر سورة الحدید .

تتمّة

ثمّ اعلم انّ موضوع الأمکان یجب ان ینتهی الی امر یکون مبدعاً و الأ لسبقه

٦ـ : عالم الاجسام ، د،ط ـ س،ق ٧ـ : سورة٥٧، آیة ٣ ٨ـ : سورة ٥٧ ، آیة ٥٥

امكان آخر و كذلك الى مالا نهاية و هذاالإمكان الذى ينعدم مع الفعل فله سبب .

فاخطأ من قال : ان القوّة متقدّمة على الفعل فى العالم . من القائلين بانّه : كان قبل العالم خلاء غير متناه او ظلمة اوهاوية ، و هم فرق حكيت فى الشفاء مذاهبهم [1] .

وسبب الإمكان لا محالة يكون حادثاً فيسبقه امكان آخر سبقاً زمانياً و هكذا فامكان وجود الصّورة صفة موجودة فى هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجوده الصورة ، و هذا كسعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا عقلناها و احضرنا معها قدر ما يسع من الماء كان امكان امر .

فانفسخت شبهة من قال : ان الموجود كيف يكون مضافاً الى المعدوم . وان قيل: ان السعة معنى وجودى والإمكان معنى عدمى كيف يكون الفعل قوّة ؟ قلنا [2] : قوة بالقياس الى ما يسعه و هو عدمى و فعل بالقياس الىٰ وجودها ولو كانت بالقياس الى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهيولى الأولىٰ و هى معنى عدمى لأنّها قوة بالإطلاق الاّ انّها لا يكون معراة عن الصّور كلّها .

فعلم ان القوّة ليست متقدّمة على الفعل مطلقا فانها لايقوم بذاتها بل يحتاج الىٰ جوهر يقوم فيه و ذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل حتى يستعدّ لشئ فان التّليس المطلق غير قابل لشئ .

ثمّ البرهان قائم على وجود امور لا يكون بالقوّة كالبارى و ضرب من الملائكة، و قد علمت ايضاً ان القوّة يحتاج الىٰ فعل و انّ مخرج القوة الى الفعل لا بدّ و ان ينتهى الىٰ موجود بالفعل غير مُحدَث على ان الفعل يتصور بذاته والقوة يتصور من جهة ما بالفعل كما قيل فى الإيجاب والسلب .

١- اعلم ان الشيخ قد ذكر مذاهب الناس فى هذه المسألة مشروحاً فان شئت فارجع كتاب الهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ ه ق ص٤٧٤ الى ٤٧٧ فان الشيخ . اطاب الله ثراه اول من بسط القول فى هذه المسألة فى الدورة الاسلامية

٢- قلنا هو قوة ... هكذا وجدنا فى اكثر النسخ الغير المطبوعة .

وايضاً الفعل كمال والقوة نقص والكمال قبل النقص و ايضاً الفعل خير والقوة لا يخلو من شر .

فقد بان ان الفعل اقدم من القوة سبقاً بالعليّة والطبع والشرف والزمان .

حكمة مشرقيّة

واما امكان وجود النفس الحادثة فليس كما ذكره القوم من : ان بعض الأشياء امكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها كالنفس الإنسانية فانها لمّا كانت حادثة لا بد و ان يتقدمها امكان ومادة حاملة لأمكانها لا لوجودها فانّها غير موجودة في المادة بل مع المادّة .

قالوا : فعلم ان امكان الوجود له معنيان : منها ما يكون في مادّة يتقوم بها الموجود[٣] و هذا ليس للنفس و منها ما يكون في مادة يُترجّح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجرّدها .

والذي ذكروه غير موجه فان الأمكان له معنى واحد نسبته الى الوجود كما قرّروه نسبة النقص الى الكمال ، فلا يجوز ان يكون للامكان معنيان ولا ان يكون امكان الشيء امكاناً لوجود شيء آخر .

بل الحق ان الأمكان لامر يتحصل[٤] في المادة من الصور والأعراض لكن بعض الصور على وجه يلزم وجودها وجود امر مفارق و امر النفس ليس كما تصوروه من انها مجردة حدوثاً و بقاءً و سنبيّن لك كيفيّة حدوثها و بقائها وكما ان سلسلة المعقولات البادية انتهت الى معقول ضعيف المعقولية يكون محسوس الوجود بالقوّة كالهيولى

٣ـ في بعض النسخ و منها النسخة : د،ط و نسخة :س،ق، منها ما يكون في مادة يترجح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجردها .

٤ـ يحصل في المادة من الصور .... الخ د،ط

فكذلك سلسلة المحسوسات العايدة ينتهى الى محسوس ضعيف المحسوسيّة يكون معقول الوجود بالقوّة كالقوة الخيالية وما يجرى مجـريها فيكون فيه قوّة وجود المعقولات بالفعل فيتّحد بها كما يتحدالهيولى بالمحسوسات و يخرج من القوّة الى الفعل فيكون عقلاً و معقولاً كما يخرج الهيولى من القوّة الى الفعل فيكون حاسّاً و محسوساً كما سيجئ . فالنفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء .

ثمّ الاولى في طريقهم ان يقولوا: «ان الامكان لشئ بالذات امكان لشئ آخر بالعرض فمادة البدن بامكانه يستدعي وجود صورة مدبّرة لها هذاالتـدبير البشرى ولما لم يمكن وجود مثل تلك الصورة الا و يكون معها فطرة عقلية فيفيض على المادة باستعدادها هيئة كمالية يحدث معها جوهر روحانى لا بحسب استعداد المادة بـل بحسب جودالمبدء الوهّاب على هذاالوجه .

تفريع نورى

فقد تحقّق ان صورةالانسان آخرالمعانى الجسمانيّة و اول المـعانى الروحانية ولهذا سمّاه بعضهم طراز عالم الامر ، و سنبيّن ان المرتبة المسمّاة بالعقل الهيولانى هى صورةالصور فى هذاالعالم و مادةالمواد فى عالم آخر فافهم و اغتنم .

الاشراق الثـامن :

فى الحركة والسّكون و اثبات الحركة فى الجوهر الصّورى .

واعلم ان كل ما يخرج من القوّة الى الفعل فهو اما ان يخرج دفعةً او يخرج لا دفعةً ، و قد جرت العادة بتسمية هذاالخروج حركة دون الاول و هى فعل وكمال اول للشئ الذى هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة فان الجسم مادام فى مكانـه الاوّل مثلاً ساكناً ، فهو متحرّك بالقوّة و واصل الى مكانه المقصود بالقوّة فاذا تحـرك

حصل فيه كمال او فعل لكنّه بعد بالقوة في المعنى الذى هو المقصود من الحركة .

فالحركة اذن كمال اول للشيء لا من حيث هو انسان او فرس او نحاس بل من حيث هو أمر بالقوة فهى وجود بين قوة محضة و فعل محض .

وظن قوم : ان الحركة هى الطبيعة اعنى جوهر الشيء الصورى و ليس كذلك بل هى متحركية الطبيعة و حالها ، لا نفسها كما علمت من طريقتنا ، فان الحركة هى نفس الخروج من القوة الى الفعل ، لا ما به يخرج الشيء منها اليه كالامكان و نظائره .

فالتسود ليس سواداً اشتد بل اشتداداً لموضوع[1] فى سواديته فليس فى الموضوع سوادان ، سواد اصل مستمر و سواد زايد عليه لاستحالة اجتماع مثلين فى موضوع واحد ، بل يكون له فى كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هى الحركة لا السواد فالاشتداد يخرجه من نوعه الاول و يدخله فى نوعه الثانى .

قالوا : فعلم ان النفس ليست ، بمزاج لانها باقية ، والمزاج امر سيال متجدد فيما بين كل طرفين منه انواع بلا نهاية بالقوة ، و معنى كونها بالقوة ان كل نوع غير متميز عما يليه بالفعل كما ان الحدود والنقط فى المسافة الاينية غير متميزة بالفعل

وكل انسان يشعر من ذاته امراً واحداً بالشخص غير متغير وان كان بحسب قوته الطبيعية السارية فى جسمه واحداً بمعنى الاتصال الى انقضاء العمر .[2]

حكمة مشرقية

ومن هيهنا يعلم: ان الوجود الواحد قد يكون له كمالية ونقصان فى نفسه والقائل بالاشتداد الكيفى و جماعة ممن فى طبقته معترفون بـ: أن الحركة الواحدة امر شخصى فى مسافة شخصية لموضوع شخصى .

١ـ : بل اشتداد للموضوع ... الخ د،ط ـ س،ق

٢ـ فى بعض النسخ بل فى اكثر النسخ المخطوطة : وان كان بمعنى الاتصال واحداً الى انقضاء العمر .

واستدلوا عليه: بانالكون فيالوسط ليس امراً مبهماً بل امر" شخصى، فيكون المرسوم منه لا محالة واحداً متصلاً لا جزء له بالفعل و انما له حدود بالقوّة كحدود المسافة المتّصلة فاذا جازفيالكيف عند اشتداده[1] وقوع انواع بلانهاية بالقوّة بين طرفيها، فكذلك فيالجوهر الصّورى.

واما قولهم: لو وقعت حركة فيالجوهر واشتداد و تضعّف فاما ان يبقى نوعه فى وسطالاشتداد والتضعف اولا يبقى؛ فان كان يبقى؛ نوعه فما تغيّرت صورته - الجوهرية فى ذاتها بل انما تغيّرت فى عارض فيكون استحالة لا كوناً.

وان كانالجوهر لا يبقى معالاشتداد فكانالاشتداد قد احدث جوهراً آخر و كذلك فى كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال فيالجوهر وانما جاز فيالسواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعنيالجسم و اما فيالجوهرالجسمانى فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض فيالجوهر حركة. انتهى؛ ».

فاعلم ان فيه بحثاً من وجهين: احدهما النّقض والثانى الحلّ، امالنقض فبوجودالحركة فيالكمّ والوضع فانالمتحرك فيالكم مثلاً يلزمه ان يكون متكمّماً بالفعل فاذا كان موضوعالحركة لا بدّ له ان يتقوم تشخّصه بمقدار او يكون مقدار «ما» لازم تشخّصه كيف يتبدّل عليهالمقادير و هو باق بشخصية بالفعل[2].

ولا ينفع الاعتذار: بانالمقدار غير داخل فى ماهيّة الجواهر الجسمانية[3].

لانا نقول: لا بد فى كل حركة من بقاء الموضوع بشخصه والشخص منالجوهر

١- فى بعضالنسخ و منها. نسخة س،ق و نسخةد،ط: فاذا جاز فيالكيف عنداشتداده انواع بلانهاية. من دون لفظة وقوع.

٢- فى بعضالنسخ: لا بد ان يتقوم بشخصه بمقدار....او يكون مقدار مالازم شخصيته .... و هو باقبشخصه

٣- انالمقدار غير داخل فى ماهيةالجوهرالجسمانى

الجسمانی لا ینفك عن مقدار و كذاالحال فی‌الحركة الوضعیّة فان‌الموضوع‌الجسمانی لایخلو عن وضع .

ولا یجدی ایضاً القول : بان‌المتحرك فیهما هی‌الهیولی‌الاُولی لاٴنّها فی ذاتها امر بالقوّة فما لم یخرج الی‌الفعل لم یعرض لها حركة فی امر .

وقد مرّ ان‌الفعل قبل‌القوّة بل‌النّقض جار فی حركة‌الاٴشتدادالكیفی فی‌بعض الاٴجسام التی یلزمها لون «مّا» اوحرارة «مّا» ثم یشتدّ او یتضعف فی احدهما ، و خصوصاً عند من یقول : بانه لا یكون للمتحرّك الاٴتصاف بفرد من‌المقولة التی یقع فیهاالحركة للموضوع ما دامت حركته .

واماالبحث الثانی بطریق‌الحل و بعد تمهید : انه قد جاز ان یكون لماهیّة واحدة انحاء" متعددة" من‌الوجود متفاوتة بحسب‌الشدة والضعف والكمال والنقص یكون كل واحد منها متحداً مع‌الماهیّة خارجاً مغایراً لها عقلاً بضرب من‌التّحلیل .

نقول : ان الجوهر الذی وقع فیه‌الحركة الاٴشتدادیة نوعه باق فی وسط‌ الاٴشتداد لكن قد تغیّر وجوده و تبدلت صورته الخارجیة بتبدل طور من‌الوجود بطور آخر اشدّ او اضعف ولیس یمنع تبدل انحاء الوجود انحفاظ الماهیّة والمعنی‌ المشترك فیه‌الذاتی .

ولیست نسبة الوجود الی‌الماهیة كنسبة العارض الخارجی لمعروضه والعرض لموضوعه حتی یرد عند تبدل‌الوجود فی‌الحركة الجوهریّة : بانّ ذلك تبدّل لا فی الجوهر ، بل بامر خارج عنه لما علمت ان وجود كل شیء هو تمام حقیقته لیس بامر خارج عنه ، بل‌الحق ان تبدّل انحاء وجود نوع واحد هو بالحقیقة تبدّل" فی نفس ذلك‌النوع و ان كان‌المفهوم محفوظاً والماهیّة باقیة بحسب حدّها و معناها .

والحاصل : ان‌المغالطة انما نشأت اما من جهة عدم‌الفرق بین‌الوجود والماهیّة

او من جهة الاشتباه بين صفةالوجود و سايرالاوصاف العارضة للموجودات او من جهة : ان الوجود فی‌الخارج لیس الا نفس‌الماهیة من غیر ان یکون للمسمی بالوجود حقیقة عینیة مع انه اصل‌الحقایق و مسنخ‌الماهیات .

فحیث زعموا ذلك انکروا ان لماهیة واحدة انحاء متفاوتة فی‌الوجود و قد علمت بطلان ما زعموه .

البحث‌الثالث فانه قد ثبت فی مباحث‌التلازم بین‌الهیولی والصورة : ان‌الهیولی فی تقومها الشخصی یفتقر الی صورة «ما» غیرمعینة مع امر واحد بالعدد هوالجوهر المفارق المقیم کلاً منهما بالاخر بوجه غیر دائر ،

فلایزال یستمر شخصیة الهیولی بواحد بالعموم من‌الصورة وواحد بالعدد من‌المفارق و یکون موضوعه لواحد بالعدد منها و کذاالحال فی‌الحرکة الکمیة التی اضطرب المتأخرون فی کیفیة بقاء الموضوع فیها حیث ذکروا : ان‌اضافة مقدار الی مقدار یوجب انعدامه و کذاانفصال جزء من‌المتصل یوجب‌انعدامه کماتقرر فی‌مباحث اثبات‌الهیولی من ان‌الجسم‌المتصل ینعدم بالفصل اوالوصل و یحدث آخر مثله و ان‌الجزء غیرالکل والکل غیرالجزء فلم یکن الموضوع باقیاً بشخصه .

و لصعوبة هذاالاشکال انکر بعضهم کصاحب‌الاشراق[1] و غیره‌الحرکة الکمیة مطلقا وارجعها فی‌النمو والذبول الی‌الحرکة الاینیة ، اما لاجزاء الغذاء الی‌الداخل اولاجزاء المغتذی الی‌الخارج ، و ذلك لانا نقول :

ان‌الجسم اذا ثبت ترکبه من‌المادة والجوهرالاتصالی فشخصیة الجسم ینحفظ بنوع من‌المقدار فاذا تخلخل‌اوتکاثف‌یتوارد علیه‌المقادیر علی سبیل‌الحرکة‌الاتصالیة فیکون موضوع هذه‌الحرکة الجسم مع مقدار «ما» ومافیه‌الحرکة خصوصیات‌المقادیر

۱- ذکر صاحب‌الاشراق هذه‌المسألة فی‌المطارحات‌والحکمة الاشراق و اختار هذاالقول فیهما و قد اورد علیه‌المصنف فی‌الاسفار مفصلا و زیف مسلکه‌فی هذه‌المسألة

المتواردة عليه .

نعم لو كان الجسم ، مجرد المقدار التّعليمى ، كما ذهب اليه الرواقيون[١] لكانت الحركة فى المقدار ممتنعة .

فالحقّ ان الحركة كما يجوز فى الكمّ كالنّموّ والذبول والتّخلخل والتّكاثف وفى الكيف كالاستحالة وفى الوضع كالاستدارة و فى الأين كالنّقلة ، كذلك يجوز فى الصّور الجوهريّة .

كما انّ السواد اذا اشتدّ له فى اشتداده فرد شخصىّ من الوجود[٢] زمانىّ متصل بين المبدء والمنتهى ، و له حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية او غير متخالفة بها ، كذلك للجوهر الصّورى فى استكماله التّدريجى كون واحد زمانىّ متّصل و له حدود كذلك .

والبرهان على بقاء الشخص فيها وحدة الوجود لها ، فانّ المتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين التّشخّص ، اى الهويّة الشخصية كما مر .

ولو لم يكن الحركة متّصلة واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان الحكم بانّ السواد فى اشتداده غير باق بالشخص بل بالنوع او بالجنس حقّاً ، و كذا فى الصورة الجوهرية و ليس كذلك .

والسرّ فيه : ان الوجود هو الاصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتيّة و هو متعيّن بذاته ولا يكون كليّاً و ان اختلفت المعانى المنتزعة عنه المتحدة به ضرباً من الاتحاد باعتبار تطوّراته فى نفسه .

١ـ لانهم نفوا تركب الجسم من الهيولى والصورة وقد ابطل الشيخ مختارهم و تبعه المصنف فى هذا
٢ـ فى بعض النسخ : وكما ان للسواد فى اشتداده له فرد شخصى من الوجود زمانى .... ـ نسخة : د،ط و : س،ق ـ آ،ق ـ م،ن

بحث و تحصيل

اعترض بعض المتكأيّسين[1] على قول من قال فى بقاء الموضوع لحركة النموّ والذبول: ان زيد الشباب (الشّاب. خ‌ل) بعينه زيد الطفل و ان عظمت جثّته وزيد الشيخ بعينه زيد الشّباب و ان صغرت جثته. بـ: أنّ المراد من بقاء زيد ان كان بقاء نفسه فليس النامى هو النفس بل البدن و ان كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقياً لاستيلاء الحرارة الغريزيّة و غيرها عليه بالتحليل كما بنى عليه تجرّد النفس.

واعلم ان ما ذكره مغالطة نشأت من اهمال الحيثيات و تضييع الاعتبارات اذ لا شبهة فى ان زيداً جسم نام ناطق ففى الجسم اعتبارات، اعتبار: انّه جسم فقط و اعتبار: انّه جسم مقيد. واعتبار: انه جسم بلاشرط ان يؤخذ معه قيد ام لا.

والاول مادّة والثانى فرد مركب والثالث جنس فالجنس بالمعنى الذى هو به جنس يصدق على المركّب والذى لم يصدق عليه هو الجسم بالمعنى الذى هو مادّة فما هو جزء ماهيّة زيد لا يكون محمولاً و ما هو محمول لا يكون جزءً.

وعلم بهذا ان ترديده غير حاصل بل النامى الباق هو زيد والمتبدّل هو خصوصيات المقادير و هكذا فى استكمالاته الجوهريّة فانّ فى الوجود كمالاً و نقصاً.

واعلم انّ كل اشتداد و استكمال و مقابلهما لا يلزم ان يؤدّى الى تخالف نوعى بحسب الماهية بل قد يكون و قد لايكون، فلا يلزم ان الانسان اذا كمل فى انسانيّته كان قد خرج من نوعه الى نوع آخر و كذلك حدود السواد فى اشتداده لا يلزم ان يكون اموراً متخالفة بالنوع وان جاز ان يؤدّى الاستحالة الى الانتقال من الضدّ الى الضدّ.

۱ـ هو الحكيم المحقق صاحب التحصيل تلميذ الشيخ الاجل صاحب الشفاء «قدهما» واعترض على الشيخ و لصعوبة هذه المسألة انكر صاحب الاشراق الحركة الكمية حيث قال: اضافة مقدار الى مقدار وانفصال مقدار عن المتصل يوجب انعدامه فالمصير الى ما حققه المصنف فى مسفوراته.

حِكمة عَرشيَّة

الحركات العنصرية دالّة على وجود ملائكة عقليه من وجوه كثيرة .

منها : انّها طالبة لاحيازها و اماكنها الطّبيعيّة فى جهات متقابلة و محددالجهات جسم ابداعى دورى الحركات الغير المتناهية فلا بدلها من قوة عقليّة .

ولأن حركاتها ليست طبيعيّة ولا جزافيّة ولا حيوانية شهَويّة او غضبية ولا طلباً لأمر سفلىٍّ مطلقا بل طلباً لأمر عال عقلى لالنيل ذاته دفعةً بل للتشبُّه به على- التدريج فى استخراج مابقى له من القوّة الى الفعل من الأوضاع المتعاقبة لعدم امكان الجمع بينها دفعةً .

ومنها : ان حركات الأجسام النّباتيّة فى تبقية الشخص بايرادالغذاء وامساكها و جذبها و دفعها و تبقية النوع بتوليدالمِثل ، يدلّ على وجود مدبّر عقلىٍّ و ملك روحانىٍّ .

ومنها : ان حركةالعناصر الى الاجتماع ثم استحالاتها فى كيفياتها لحصول المزاج لا بدّ لها من جابر يَجبرها على الالتيام و من حافظ يحفظها عن التبدد و هو لامحالة امر غيرها و غير مزاجها و هو بحسب الشخص نفس والنفس مفتقرة الى ما هو اشرف منها و بحسب النوع امر عقلى ذو عناية بالنوع

ومنها : ان لكل حركة بالطبع غاية و لغايته غاية اخرىٰ و هكذا الىٰ ان ينتهى الىٰ غاية عقليّة فان لكل ناقص عشقاً وشوقاً غريزيّين الى مافوقه اودعهما البارى تعالىٰ فى ذاته لتحفظ بالأول كماله الاول و يطلب بالثانى كماله الثانى لينتظم العالم بطلب- السافل للعالى و رشح العالى على السّافل كما قال سبحانه : «هو الّذى اعطى كل شئ خلقَه ثمّ هدىٰ » [1] .

١ـ سورة ٢٠ طه آية ٤٩

ومن 'هيهنا سلكنامسالك انيقةفى الوصول الى الغايات العقليّة العلويّةللحركات والأشواق الطّبيعية والنفسانيّة .

تفريع عرشى

فالحركات الطبيعيّة والنباتيّة والحيوانية كلها منتهية الى الخير الاقصى غاية الأرض والسماء الذى بيده ملكوت الأشياء «ما من دابّة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم [١]» .

الاشراق التاسع :

فى اثبات محرّك غير متحرّك .

قد مر ان لكلّ متحرّك محرّكاً غيره لامتناع تحريك الشئ ذاته والا لكان شئ واحد مندرجاً تحت مقتولتين بالذات وهما الفعل والانفعال .

فالمتحرّك اما ان يتحرّك من تلقاء ذاته او من تلقاء ما يباينه .

فالأول : اما ان يكون فاعل حركته يتحرّك ضرباً من الحركة ، و يحرّك ضرباً آخر منها فيسمى متحركاً بالأختيار واما ان لا يكون هكذا فيسمى متحركاً بالطبع ، والمتحرك بالطبع اما انلا يكون معه ارادة كحركةالنار الى فوق فيسمى متحرّكاً بالطّبيعة وان كان معه ارادة فيسمّى حركة فلكيّة .

والثانى : ان كانت حركته كحركة الحجر الى فوق فيسمّى حركة قسريّة وان كانت كحركة راكب السّفينة فيسمّى متحرّكاً بالعرض .

والمحرّك اما ان يحرّك بواسطة او بغير واسطة والأول كالنّجار بواسطة

١ــ سورة ٢٠ ، هود آية ٥٥ ، اولها : انى توكلت على الله ربى و ربكم ، مامن دابة ....

القدوم و ايضاً من المحرك ما يحرك بان يتحرك و منه ما يحرك لابان يتحرك كالمعلم اذا حرك المتعلم اوالمعشوق فى تحريك العاشق .

والمتحركات لا بد وان ينتهى الى محرك غير متحرك ، اما اولاً فلتناهى الاجسام و اما ثانياً فلتناهى العلل .

فالمحرك الذى لا يتحرك تحريكه على ضربين اما بان يفيد المبدء القريب لحركة الجسم او بان يكون غاية و معشوقاً يؤتم به و يتشوق اليه فمن جهة هو علة العلة و من جهة هو علة القريبة .

و كل علة غائية يكون عليته على هذين الوجهين كما سبق .

ومثل هذا المحرك الذى لايتحرك فى تحريكه لايجوز ان يكون[١] الا قوة عقلية محضة كالحال فى الحركات الفلكية الا انه لا بد هناك من قوة جرمية يباشر التحريك اما اولاً: فلوجوب تخصيص[٢] جزئيات الحركة لتساوى نسبة المفارق الى جميع الجزئيات

واما ثانيا فلان شدة القوة يوجب قلة الزمان ففى تحريك[٣] مالايتناهى قوته يوجب وقوع الحركة فى آن واحد فلم يكن الحركة حركة .

واما ثالثاً : فلان اختصاص هذا[٤] الجسم بقبول تأثير المفارق اما لانه جسم ، فاشتركت الاجسام كلها فيه و ان كان بقوة فيه فهو المطلوب اذ به يصدر الفعل عنه وان كان بقوة فى المفارق فالكلام فيها كالكلام فيه .

١ــ فى نسخة : د،ط و س،ق : و مثل هذا المحرك الذى لايتحرك لا يجوز ان يكون قوة جسمانية بل عقلية محضة . هكذا وجد فى اكثر النسخ .

٢ــ فى بعض النسخ : اما اولا فلتخصيص جزئيات الحركة

٣ــ : ففى ما لا يتناهى يوجب وقوع .... د،ط

٤ــ : فلاختصاص هذا الجسم ... د،ط

الاشراق العاشر :

في انّ الحركة المستديرة اقدم الحركات كلّها بالطّبع والجسم المتحرّك بها اقدم الأجسام بالطّبع ، وانّه لا يتقدّم على هذه الحركة والزمان الّا ذات الباري جلّ اسمه

اما انّها اقدم الحركات فلأنّ الحركة التي في الكمّ لايخلو عن حركة مكانيّة اذ لابدّ للنامي والذابل من وارد يتحرك[١] اليه او خارج يتحرك منه و هي والوضعية يخلوان عن الكمّيّة والتخلخل والتكاثف ولا يخلو ان من استحالة والاستحالة لايكون دائمة فلا بدّ من علة حادثة محيلة مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن .

فالحركة المكانيّة اقدم من الكمية والكيفيّة لكن المكانية مستقيمة والمستقيمات لا يتصل والحركة المستديرة متصلة فهي غنيّة من ساير الحركات لايستغنى عن الدورية فهي اقدم الحركات بالطبع واتمها لأنّها تامّة لا يقبل الزيادة[٢] والاشتداد والتضعف كما تشتد الطبيعة اخيراً في السرعة كلما قرب من الحيّز والقسريّة تضعف اخيراً كلما بعد من القاسر والتام اشرف من الناقص فالدوريّة اشرف من ساير الحركات.

ويجب من هذا ان الجرم المتحرّك بها اقدم الأجرام و اشرفها و به يتحدّد الجهات للحركات الطبيعيّة المستقيمة والزّمان مقدار هذه الحركة لأنه اقدم الحركات و خصوصاً ما للجرم الأقصى من الحركة لأنّها اسرعها و اوسعها و انما هدانا الى وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات في المسافة واتفاقها في الأخذ والترك و اتفاقها في

١- : لابد للنامي والذابل من وارد يتحرك اليه او فيه و هي والوضعية لا تخلو ان عن الكمية والتخلخل والتكاثف لايخلو ان من استحالة والاستحالة لايكون دائمة ... الخ . د،ط - ن،ر .

٢- ولاالاشتداد والتضعف، د،ط .

المسافة واختلافها في الأخذ والترك .

فعلم ان في الوجود مقداراً غير قارّ يتفاوت الحركات فيه غير مقادير الأجسام و نهاياتها لأنّه غير قارّ و هذه قارّة وهذا على طريقة الطبيعيين .

واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث له قبليّة [1] لا يجامع البعديّة لا كقبليّة الواحد على الكثير و قبليّة الأب على الابن او ذات الفاعل او العدم الى غير ذلك مما يجوز فيه الاجتماع بل قبليّة لا يجامع البعد و مثل هذا ففيه ايضاً تجدّد بعديات [2] بعد قبليات باطلة فلا بد من هويّة شئ متجدّد متقدّم [3] بالذات على الاتصال لمحاذاته الحركات الواقعة في المقادير الممتنعة الانقسام اصلاً فهو مقدار الحركة و عددها يتقدّر به من جهة اتّصاله و يتعدّد به من جهة انقسامه الى متقدّم و متأخّر ولا يمكن ان يتقدم شيء على الزمان والحركة الاّ باري الكل و ضرب من ملائكته تقدّماً آخر كما اشرنا اليه .

ولأنّه لو تقدّم شئ على الزمان والحركة هذا التقدم لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه جايز الوجود اذ لو لم يسبقه امكان لكان ممتنعاً .

و قد علمت انّ هذا الامكان يجب ان يكون له موضوع و موضوع امكان الحركة لا بدّ ان يكون من شأنه ان يتحرّك كما مرّ و ممكن الحركة لا يكون الاّ جسماً او جسمانياً و كلّ ما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم

١ـ في اكثر النسخ المخطوطة : فلان كل حادث له قبلية لا كقبلية الواحد على الكثير و قبلية الاب على الابن مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية قبل لا يجامع البعد . وما في المتن : او ذات الفاعل او العدم . ليس في النسخ الغير المطبوعة .

٢ـ في بعض النسخ : تجدد بعديات قبل قبليات ....

٣ـ في النسخة : د،ط : شئ متجدد متصرم بالذات .

علّتها او لعدم شيء من احوالها او شرائطهاالتي‌بها يصير متحرّكاً فاذ وجدت الحركة فلحدوث علّة محركة والكلام فی حدوث العلة كالكلام فی حدوث‌الحركة و هكذا الی مالا نهاية له فالأسباب المترتّبة اما وُجِدت‌مجتمعةً معاً اومتتاليةً‌علی‌التعاقب والأول محال لقواطع البراهين و مع‌ذلك‌فجميعها حادثة لابدّ‌لها من‌علة‌حادثة ثم‌المتعاقبات لوكان‌كل‌منها موجوداً فی‌آن لزم تعاقب‌الآنات و علمت استحالتها فيكون حركة بعد حركة و زماناً بعد زمان علی نعت‌الاتّصال والاستمرار فالمتصل هوالحركة بمعنی‌القطع والزمان الذی هومقدارها والمستمرّ هوالأمرالمتوسّط بين اجزائها والآن السيّال .

فهيهنا امرٌ واحد ذو شئون غير متناهية بالقوّة لا بالفعل و ليس اتّصال‌الزمان بغير اتّصال‌الحركة حتی يكون ههنا اتصالان بل حالهما كحال‌الجوهر المتّصل والجسم التّعليمی فهی من حيث هويّتها الاتّصاليّة الغير القارة حركةٌ و من‌حيث تعيّنها المقداری زمانٌ فالحركة امر واحد موجود له فاعل واحد و قابل واحد[1] لان الصفة الواحدة الشخصيّة لا يكون الاّ لموصوف واحد من فاعل واحد ، و هذا ـ الجسم لا يجوز ان يتكوّن من جسم آخر او يتكوّن الی جسم آخر و ليس كما ظنّ ان هذاالجسم علةالزمان والحركة والا لم يكن زمانيّاً بل يتشخّص بهما .

وانّما علّة الزمان[2] مايكون نسبته الی اجزائه‌المتقدّمة‌والمتأخرة نسبة‌واحدة غير زمانيّة .

و قد علمت من مذهبنا : ان كل‌جسم و كل طبيعة جسمانيّة وكلّ‌عارض جسمانی من‌الشكل والوضع وساير‌المحسوسات امورٌ زائلة سائلة اما بالذات او بالعرض .

١ـ فی نسخة ، د،ط بعد قابل واحد : فلا يكون الا لجسم واحد من فاعل واحد .... الخ .

٢ ـ بل علة‌الزمان ... د،ط ـ س،ق

ففاعل الزمان لا بدّ وان يكون له جهتان جهة وحدة عقليّة و جهة كثرة تغيّريّة فبجهة وحدته يفعل الزمان و بجهة كثرته ينفعل عنه و يتغيّر به و ما هى الاّ النفس، فنفس الجرم الأقصى حافظة للزمان والحركة و هى ايضا محدّد المكان والجهة بهذا البرهان بعينه ، اذالجرم الشخصى كما يحتاج الى الزمان ، يحتاج الى المكان والجهة، فكيف يتقدّم عليهما بالطبع .

فهذه الأمـــور اما من مقوّمات الشخص بما هو شخص او من لوازم وجودها ، و لوازم الوجود كلوازم الماهيّة فى استحالة تخلل الجعل بينها و بين ملزوماتها .

اشارة" و تنبيه"

قد علّمناك و هدَيناك الى[1] طريق عرشى فى اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه حتى الأفلاك و صورها و طبايعها و نفوسها حدوثاً زمانياً تجدّدياً بعد ما اشرنا اليك الى فقر الهويّات الوجودية الى بارئها فقراً ذاتياً من حيث هوياتهـا و انها تعلّقيّة الوجود من غير ان يكون لها كينونة لأنفسها ولا ان يكون لها مع انفسها اذا قطع النظر عن جاعلها الاّ البطلان المحض و الليس الصرف .

وبيّنا ايضاً بالبرهان النيّر العرشى: ان الماهيات امور لا يتعلق بها فى ذاتها الجعل والتأثير ولا الوجود والعدم ولا الحدوث و لا القدم .

فاشكر ربّك فى انفتاح روزنة قلبك الى مشاهدة عالم الملكوت من هذا البيت المظلم الكدر ذى عقارب و حيّات و سباع .

ثمّ ان ابعد الناس عن طريق الحقّ ممّن يشرع فيما لا يعنيه و يريد ان يذبّ عن مذهب لا يعرفه ولا يحيط بحجج اهله ، من يثبت على الله تعالى[1] ارادت متجددة غير متناهية سابقة و لاحقة و يزعم[1] ان له ارادة ثابتة ازليّة و ارادت متجدّدة غير متناهية

١ـ فى اكثر النسخ المخطوطة : قائلا ان له ارادة .

ويزعم بظنّه الفاسد انه يذب عن الدين وان الايمان بالشرايع اوجب ارادات حادثة غير متناهية فى ذات البارى .

وقد بيّنّا ان ماهذا شأنه هو نفس الحركة [١] بالذات والجسم واحواله بالعرض وكل حركة و ذى حركة متصرم و متجدد يحتاج الى حافظ محرك مديم فاله العالم عند هذا الجاحد المسلم لساناً الكافر ضميراً يكون [٢] حركة اوجسماً دايم الحركة المستديرة فما اشد ظلمه و تعطيله و تجاسره على اله العالمين تعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

فهؤلاءهم اعداء الله واولياء الطاغوت و بظهور امثالهم تخاذل اهل الدين و كتموا اسرارهم وانكتموا فى زاوية الخمول فانقرضت آثار من كان اكثر عنايتهم بالمشاهدات الروحانية و حراسة القلوب عن خفيات مكائد النفس والهوى و تصفية الباطن بالرياضيات الحكمية و تنويرها بالانوار العلوية ولولا ظهور اهل البدع والاهواء المتقربين الى السلاطين باظهار التفقه ماانقلعت انوار الحكمة عن قلوب الخلق كل الانقلاع وما انتشرت دياجير ظلمات الجهالة على وجه الارض هذا الانتشار والحمد لله على جميع الاحوال [٣] .

١- فى بعض النسخ : نفس الهيولى ...الخ .

٢- يلزم ان يكون هيولى او جسماً دائم الحركات .

٣- ماانتشرت دياجير ...... هذا الانتشار.... كذا فى نسخة د،ط - ل،ن - آ،ق و فى بعض النسخ : ماانتشرت ..... هذا الانتشار .

الشّاهد الخامس

فی احوال الماهیّة واعتباراتها

و فیه اشراقات :

الاشراق الاول :
فی الماهیّة

ان الامور التی قبلنا لکلّ منها ماهیة و وجود والماهیّة ما به یجاب عن السؤال فی الشیء بما هو کما ان الکمیّة مابه یجاب عن السؤال فیه بکم «هو» فلا یکون الا مفهوماً کلیّاً .

وقدیفسرّ بمابه الشیء «هوهو» فیعمّها الوجود والتفسیرلفظی فلادور، والماهیّة الانسانیة مثلاً لمّا وجدت شخصیة و عقلت کلیّة فلیس من شرطها ان یکون فی نفسها کلیّة ولا شخصیة ولا واحدة ولا کثیرة ولیست اذا لم تخل من وحدة او کثرة او عموم او خصوص لکانت فی حدّ نفسها امّا واحدة او کثیرة او عامّة او خاصّة .

وسلب الاتّصاف من حیثیّة لا ینافی الاتصاف من حیثیّة اخری، و لیس نقیض اقتضاء شیء شیئاً الا ، لااقتضائه له ، لا اقتضاؤه مقابله، فیلزم [1] من عدم اقتضاء احدالمتقابلین لزوم المقابل الآخر و لیس اذا لم یکن للممکن فی مرتبة ماهیّته وجود، کان له فیه العدم لان خلوّ الشیء عن النقیضین و ان کان مستحیلاً فی الواقع لکنّه جایز فی مرتبة من الواقع لانه اوسع من تلک المرتبة، علی ان نقیض وجود الشیء فی المرتبة

۱ـ : لیلزم من عدم اقتضاء .

رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفاً و قيداً للمرفوع لا للرفع ، اعنى رفع المقيَّد لاالرفع المقيد .

ولهذا قال الشيخ : «لو سئل بطرفى النقيض[١] كان الجـواب السلب لكل شىء بتقديمه على الحيثيَّة ، فالانسان ليس من حيث هو انسان موجوداً ولا معدوماً ولا شيئاً من العوارض ، ولا يراد من تقديم السَّلب على الحيثية ان ذلك العـارض ليس من مقتضيات الماهيَّة حتى يصحّ الجواب بالايجاب فى لوازم الماهية كمافهمه بعض لظهور فساده ولاالغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولى .

ولأنّ مناط الفرق بين العدول والسلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لاغير فلو سئلنا بموجبتين فى قوّة النقيضين او بموجبة و معدولة كقـولنا : الانسان امّا واحد" او كثير" او ، اما واحد" او لاواحد، لم يلزمنا ان نجيب البتّة و ان اجبـنا ، اجبنا بلاهذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سُئلنا بطرفى النقيضين لان معنى السؤال بالموجبتين فى العُرف انّه اذا لم يتّصف بهذااتّصف بذاك ، والاتّصاف لا يلزم الاتحاد[٢].

وليس انالانسانيَّة الكليَّة انسانيه واحدة بالعدد و موجودة فى كثيرين فان الواحد العددى لا يتصور ان يكون فى امكنة ولو كانت انسانيَّة افرادالانسان امراً واحداً بالعدد لاستحال اتصافه بامور متقابلة ، بل المعنى الذى يعرض له فى الذهن انّه كلّى يوجد فى كثيرين لا من هذه الجهة .

وليس كل واحد انساناً بمجرّد نسبته الى انسانيَّة يفرض متجازّة عن الكل بل

١- قال الشيخ فى الشفاء (الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ قمباحث الماهية ص ٤٨٢ ، ٤٨٣،٤٨٤) : فصل فى الامور العامة و كيفية وجودها و اعلم ان كلمات متألهة الاسلام فى بيان اعتبارات الماهية مأخوذة عن الشيخ والشيخ «قده» قد بين هذه المسألة ومايرتبط بها بمالامزيدعليه ولعمرى انه «قده» متفرد فى بيان مفاهيم الحقايق والاعتبارات التى يرد على المفاهيم .

٢- : لا يستلزم الاتحاد ... د ـ ط

لكل منها انسانية اخرى غير ما للآخر بالعدد واما المعنى المشترك فهو فى العقل.

الاشراق الثانى

فى الكلّى والجزئى :

الكلّى ما نفس تصوره غير ممتنع الصدق على كثيرين فيمتنع وقوعه فى العين فانه لو وقع فى الخارج حصلت له هويّة متشخّصة فيها الشّركة .

واستشكل هذا : بان الطبيعة الموجودة فى الذهن ايضاً لها هويّة وجوديه لتخصّصها بامور شخصيّة و مميّزات كقيامها بالنفس و تجرّدها عن الامور الحسيّة.

قيل : ان كليّتها هى مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن بل من حيث معناها .

وفى المطارحات : من حيث كونها ذاتاً مثالية ادراكية غير متأصلة فى الوجود ١ اذ وجودها كوجود الاظلال المقتضية للارتباط بغيرها .

حكمة مشرقيّة

الطّبايع الجسمانية يحتاج فى وجودها خارج العقل الى وضع و مقدار و شكل و غير ذلك من التى يكتنفها و تجعلها قابلة للاشارة الحسيّة ، فهذه الامور ممّا يؤثر فى وجودها الخارجى و يدخل فى قوام هذيّتها على وجه جزئى حتى لو رفعت شئ من هذه الاعراض عن واحد من افرادها لم يكن «هوهو» .

واما وجودها العقلانى فهى بحسب ذلك الوجود متساوية النّسبة الى اشخاصها المختلفه فى الاوضاع المختلفه والخصوصيّات المادية لكون ذلك الوجود مجرّداً و هذه الوجودات مادّية والمجرد لا يختلف نسبته الى اعداد مادّية من نوعه .

١ــ وقد بسطنا الكلام فى علة التشخص فى حواشينا على المشاعر وسياتى تلخيصه فى حواشى هذا الكتاب ج،ثر

فهذا معنى كلّيّة الطبايع ولا تنافى جزئيتها فى العقل بل يؤكّدها .

واما ما ذكروه اولاً فهى ليس معنى الكليّة، ولا فرق بينه وبين الماهيّة لابشرط شئ وليست الماهية بذلك الاعتبار كلية ولا جزئيّة و كذا ما ذكروه ثانياً فان عدم التأصّل فى الوجود والاستقلال لا يوجب الكليّة و فيه سرّ آخر سيأتيك .

حكمة عرشيّة

الاشياء المتشاركة فى معنى كلّىٍّ يفترق باحد امور اربعة لان الاشتراك ان كان فى عرضىٍّ لا غير ، فالافتراق بنفس الماهية والا فيفترقان بفصل ان كان فى معنى جنسىٍّ او بعرضى غير لازم ، ان كان فى معنى نوعى او بتماميّة ونقص فى نفس طبيعة الشئ المتفق عليه لوهن قاعدة المتأخّرين فى وجوب الاختلاف بين حقيقة التامّ والناقص .

واما الامتياز الشخصى فالحقّ انه لايحصل الا بالوجود كما ذهب اليه المعلّم الثانى فان كل وجود كما اشرنا اليه يتشخّص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو وجود الشئ فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وان ضمّ اليه الف تخصيص فان الامتياز فى الواقع غير التشخص اذ الاول للشئ بالقياس الى المشاركات فى امر عامٍّ والثانى باعتباره فى نفسه حتى لولم يكن له مشارك لايحتاج الى مميّز زايد مع ان له تشخصاً فى نفسه .

ولا يبعد ان يكون التميّز يوجب للشئ المادى استعداد التشخص الوجودى فان المادة مالم يكن متخصّصة الاستعداد لواحد معيّن من النّوع لا يفيض وجوده من المبدء الاعلى .

فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشئ بنحو الاحساس او المشاهدة يمكن ارجاعه

الى ما ذكرناه فان الوجود لا يمكن العلم به الاّ بنحو المشاهدة الحضوريّة [١] .

و كذا ما قيل : ان تشخص الشئ بالفاعل فان الفاعل مُعطِ الوجود ، والوجود عين الشخصيّة فيكون الفاعل ما به التشخص .

وقد علمت ايضاً من طريقتنا : ان كلّ وجود يتقوّم بفاعله فكلّ تشخص يتقوّم بفاعل الشخص . (بفاعل التشخّص. خ‌ل) .

وكذا ما اختار بعضهم : ان تشخص الشئ بارتباطه الى الوجود الحقيقى الذى هو مبدء كلّ شئ . و هو يتشخص بذاته لأنّك قد علمت : ان الماهيات لا يرتبط بالحق الا لاجل وجوداتها ، والاّ فمفهوماتها امورٌ متفاصلة مفروزة عن الغير ، فبالوجود يرتبط كلّ شئ الى الحق لأنه الأصل المُشرِق على الكلّ والوجودات لمعاته و اشراقاته والماهيات توابع تلك الاشراقات و ظلالاتها .

وما ذكره بعض اهل التدقيق : ان تشخص كل شئ بجزء تحليلى له . فهو ايضاً واقع [٢] فى طريق هذا التحقيق و لولا ان مذهبه انكار كون الوجود حقيقة عينيّة لأمكن ارجاعه الى ما ذكره صاحب المطارحات وهو ان المانع للشركة كون الشئ ذاتاً عينية لما مرّ من مذهبه : ان الشركة فى الحقيقة هى المطابقة ولا كل مطابقة بل مطابقة امر لا يكون له هويّة عينية متأصلة واقع فى هذا الطريق الا انه قد اكدّ القول فى كتبه : أنّ الوجود امرٌ ذهنىّ لا هويّة لـه فى الاعيان .

بحثٌ عرشيٌّ

وليت شعرى اذا كان التشخص بنفس الشئ المتشخص الذى هو غير الوجود وغير الوجود اما

١- والمشاهدة الحضورية لا تحصل الا للمتجردين عن جلباب البشرية .

٢- والقائل هو سيد اهل التدقيق فى حواشى التجريد

نفس الماهيّة المشتركة او هی مع عوارض اُخری[۱] من «کمٍّ» و «کَيف» و «اَين» و «متی» و هو معترف بانّ كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليّات كلیٌ فهذه الهويّة العينية ان كانت خارجة عن الوجود الخاص الذی خصوصيّته بنفس ذاته كمامرّ مراراً فأیّ شیء فيه موجب لمنع الشركة .

واما ما ذهب اليه بعض العلماء من انّ التشخص[۱] بسبب المادّة فيجب حمله على التميز من جهة استعداده الخاص الذی به يتهيّؤ لقبول الهويّة الشخصية فان الهيولی[۱] حالها فی منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثّر الأفراد يفتقر فی وجوده الشخصی الی[۱] مادة متخصّصة بوضع خاص و زمان خاص[۲] .

فعلم : ان المادّة ايضاً غير كافية ، فان كثيراً من الصور والهيئآت مما يقع شخصان منه فی مادّة واحدة ، فی زمانين وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادّة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من : ان التشخص بسبب احوال المادّة من الوضع والحيّز مع وحدة الزمان فان المقصود منه المميّز الفارق .

و لهذا حكم حيث رأی اَنّ الوضع والزمان يتبدّلان مع بقاء الشخص ؛ بانّ ـ المشخّص هو وضع «ما» من الاوضاع المتواردة على الشخص فی زمان وجوده ولولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم الوجود ، كيف يصحّ منه هذا الحكم فان الوضع كساير الماهيات فی ان له ماهية و تشخصاً والكلام فی تشخصه عايد .

بحثٌ و تَحصيلٌ

اَورد الفخر الرازی اشكالاً فی تعين الطبايع الكليّة و هـو ان انضمام التعيّن

۱ـ كلمات الاعلام فيما هو ملاك التشخص مختلفة وان شئت تفصيل هذا البحث فليرجع الی ما حققناه فی حواشی شرح المشاعر ط مشهد ص۱۲۹،۱۳۰،۱۳۱

۲ ـ فی بعض النسخ : متخصصة بوضع خاص ، فعلم...... الخ .

الی طبیعة مایحتاج الی کون تلك‌الطبیعة متعینة بتعین آخر .

وما ذکره‌الشارح المحقق غیر واف بحلّ الاشکال بل ینحسم مادّته بتحقیق مسئلة الوجود و کیفیّة انضمامه الی‌الماهیة فی‌الذهن و تقدّمه علیها فی‌العین .

حکمةٌ مشرقیّة

اعلم انّ وجودالجسم نفس اتّصاله المقداری الوضعی المستلزم للتحیّز وکذا وجودالزمان نفس امتداده الغیرالقارّ ، لما مرّ انّ‌الجوهر الصوری للجسم المسمّی بالطبیعة امر متجدّد بالذات مستتبع لوجود الحرکة ، و قد علمت ان اتصال‌التجدّد لا یخرج الشیء عن‌الشخصیّة .

فقد حقق الامر و کشف نورالحق انّ‌التشخص بنفس‌الوجود ، و علی هذا صحّ‌القول بانّ‌الزمان والوضع معاً من‌المشخّصات .

فما ذکره‌الشیخ : ان‌الشیء یتشخص بالوضع مع‌الزمان ولولا ان یکون‌الشیء متشخّصا بذاته لما یتشخص به شیء آخر ، فالوضع یتشخص بذاته ؛ لیس بسدید اذ مراده کما یفهم من کلامه : ان‌الوضع من بین سایرالاشیاء مما یتشخص بنفس ذاته ولیس کذلك فان‌الوضع کغیره من ذوات الماهیات ؛ فی ان لها نحواً من‌الوجود ، و کلّ وجود فهو متشخص بهویّته [1] .

نعم لما کان نحو وجودالجسم لاینفك عن وجود وضع «ما» ووجودالوضع کوجودالجسم متشخص بذاته ؛ ظن ان‌الجسم یتشخص [2] به وهو یتشخص [3] بذاته و کذا حال‌الزمان .

فظهر ان‌الزمان والوضع و غیرهما من‌لوازم تشخّص‌الجسم ، لا من مقوّماته .

١ـ فی بعض‌النسخ : فان‌الوضع کغیره ... لها نحو من‌الوجود...

٢ـ فی‌بعض‌النسخ متشخص به   ٣ـ فی نسخة «ط» : متشخص بذاته و هکذا نسختی : آ ، ق .

بحثٌ و تَحصيلٌ [1]

قد اورد على قولهم انّ الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الآخر انّ اتحد المحلّ بالزمان بأنّ الزمان نفسه اذا كان مقداراً لحركة الفلك فمحلّه جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحل جزء منه من جزء آخر . (جزء منه جزء آخر) .

والجواب عنه انّ المسمى بالزمان حقيقة متجدّدة متصرّمة وليست له ماهيّة غير اتصال الانقضاء والتجدّد .

فالسؤال : بانّه لم اختصّ يوم كذا بالتّقدم على يوم كذا و بما امتاز احَدهُما عن الآخر مَعَ تشابههما و تساويهما في الحقيقة ؛ يرجع الى مثل ان يقال لم صار الفلك فلكاً والانسان انساناً ، فان يوم كذا لاهويّة له سوى كونه مقدماً على يوم كذا و متميّزاً عنه .

كما ان تقدم الاثنين على الثلاثة وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين وكون هذه ثلاثة و كذا امتياز ذراع من الخط عن نصفه بنفس هويّته لأنها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحلّ والزمان يمتاز عنه .

فعلم انّ التميّز بين الاشياء كما يكون بنفس ماهيّاتها كذلك يكون مع الاتحاد في النوع بنفس هوياتها بل الأصلُ في جميع الامتيازات والتعيّنات هو الوجود لأنّها تابعة له كما علمت .

حكمةٌ عرشيّةٌ

قول الشيخ والحكماء : ان تشخص كلّ شيء من العقول بلازم ماهيّته . غير صحيح اِنْ اُريد باللازم ما هو مصطلح القوم، فانّ التّشخّص عندهم اماعين الوجود

---

[1] في بعض النسخ : بحث و تحقيق .

او يساوقه وقد ثبت عندهم بالبرهان : انالوجود استحال ان يكون من لوازمالماهية.

حكمة" مشرقيَّة

ومماستصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه الى' وقتنا هذا : تعيين موضع منالفلك للمنطقة و موضع منه للقطبين مع تساوى اجزائه فىالماهيَّة وكذا اختصاص حركته بجهة معيَّنة منالجهات دون غيرها مع تساوى استحقاق الجميع لتوجيه الحركة اليها، وساير ما يجرى مَجرى هذا من اختصاصالأمور بموضع معيَّن من مواضع جرم بسيطالحقيقة او بفرد معين من افراد ماهية (ماهيته . خ،ل) مع تشابهالابعاضوالافراد فىالاستحقاق .

فاستمع لما يتلى عليك من عالَمالأسرار ملتزماً صونه عنالاغيار بعد ان تتذكَّر ما قدَّمناه اليك منالأصول .

احدها : ان اثرالفاعل فى كلّ شىء وُجِدَ منه هوالوجود لاالماهية .

والثانى : ان تشخُّص الشىء انَّما هو بنفس وجوده لا غير .

الثالث : ان وجودالشىء و تشخّصه متقدَّم على ماهيته ضرباً منالتقدُّم ونسبته اليها نسبة الفصل الىالجنس .

الرابع : ان لازم الوجود كلازم الماهية فى عدم تخلّل جعل بينه وبين ملزومه بلالملزوم بنفسه ممَّا يتَّصف به بالضرورة الذاتيَّة المقيَّدة بمادام الوجود لا بشرط الــوجود .

فنقول : ان وجود الفلك امر شخصى صادر عن جوهر عقلى من ملائكــة الله-المقربين و بهذهالهويَّة الوجودية يتشخصماهيَّة الفلك و يقبلالهذيَّة و يصير هذا-الشخص المعيَّن منجملة اشخاص مفروضةيحتمل ماهيَّة الشركة بينها فىالذهن وله-

العموم والكليّة بالنسبة اليها وكل من تلك المفروضات و ان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيّة الأمكانية الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى[۱] الوجوب سبق ساير تعيّنات الماهيّة و عند تحصل الماهيّة بهذا الوجود وهذا التشخص استحال حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً لان جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولا التّضاد و ليس لمتصور ان يتصوّر ان اختصاص هذا التشخص الفلكى[۱] بالوجود دون ساير الاشخاص المفروضة المشاركة (له . خ،ل) فى الماهيّة النوعيّة انما هو بواسطة استعداد المادّة و تهيّؤ القابل بهيئة مخصوصة يرجّح وجوده على ساير الوجودات ، لان ذلك مستبين الفساد كما اشرنا اليه .

فاذا كان تعيّن الفلك بوجوده وكانت العوارض الشخصيّة له من توابع وجوده و لوازم تعيّنه كان جعلها و وجودها تابعاً لجعل الفلك و وجوده من غير علّة .

فالسؤال فى طلب تعيين الحركة والجهة والمنطقة والقطبين وكذا تعيين مقدار الفلك و شكله و موضعه و غيرها من اللّوازم التى توجد فى الفلك من كل منها واحد معيّن من نوعه الكلى، هو بعينه كالسؤال فى طلب تعيين الوجود الذى لذلك الفلك والجواب الجواب لأن كلاً منها من لوازم وجوده الغير المجعولة جعلاً مستأنفاً والذى نزيدك فى هذا ايضاحاً[۲] ان للعقل الأول مثلاً ماهية نوعيّة عندهم يحتمل الكثرة فى الذهن وليس الموجود منها الاّ واحداً و له ايضاً صفات و نعوت مختصّة به ، فاذا طلب لمّية تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحقّ الأول مع تساوى نسبة الجميع من افراد نوعه فى الماهيّة الأمكانيّة و فى قبول الوجود ، ولا قبوله بحسبها فليس —

۱ـ هذا الشخص الفلكى ... خ،د ــ د،ط ۲ـ : لان للعقل الاول ــ د،ط و فى نسخة : لا ان للعقل ....
وقد صرح الشيخ فى الاشارات والشارح لمقاصد الاشارات فى شرحه : ان الوجود مطلقا لايكون من لوازم الماهية و معلولا لها وقد حققه المصنف فى المبدء والمعاد ط گ ص ۹ و الاسفار ص۱۲ و نحن قدحققنا هذه المسألة فر شرحنا على المشاعر تفصيلا .

الجواب الا ّ مثل ما ذكرناه فكذلك هنا فافهم واغتنم انشاءالله .

الاشراق الثالث :

في سبب تكثّر نوع واحد في الأشخاص

كلّ معنىً نوعيٍّ لا يجوز ان يتكثر بنفسه والا ّ لم يوجد منه واحد شخصى ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بدّ في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لابدّ وان ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود لا في العقل فقط .

والمنقسم بامور متساوية في الحقيقة لا يكون الا ّ مادّة" او في مادة ، فالمتكثر بالذات هو المادّة و علة التكثر هي حدوث القطع والقطع لا يحدث الا بالجسمية لانّ الهيولى مالم يتجسم لم يقبل عروض القطع وقد علمت ان سبب كل حادث حركة القابل فاذن القطوع التي يعرض للاجسام[1] بسبب كثرة القواطع و كثرة القواطع ايضاً منشأها كثرة شيء و هكذا الى ان انتهت الى شيء يتكثّر بذاته والمتكثّر بذاته هي الحركة لما علمت انّها ليست حقيقتها الا التجدد والأنقضاء ولولا الحركة لماتكثّر شيء بالعدد .

واما الحركة فوجودها ان يكون ماضياً ولاحقاً كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك و هيهنا فبوجود هذين الأمرين ينقسم المعاني بالعدد .

فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع و بالحركة ينقسم في الزّمان ومن هيهنا قيل : التّشخص من لوازم الوضع والزمان لأنّهما لازمان لوجود الجسم والحركة ، وباحدهما ينقسم الشيء بالقوّة والأمكان وبالثاني ينقسم بالفعل والوجوب فنسبة الحركة الى الهيولى نسبة الصّورة الى المادّة في قبول التكثر ، ونسبة التّمام الى النقص .

١ـ في نسخة د،ط : فاذن القطوع التي تعرض الاجسام...... الخ .

فعلم بهذا انالهيولى شئ يتكثر بذاته باعدادالحركة اياها .

واما وحدة وضع ، مثلالانسان من مبدء وجوده الى منتهاه ؛ فكوحدةاتصال الاوضاع ١ والكثرة بالقوة .

ونقول ايضاً : كل معنى نوعى اذا تكثّر فعلّة تكثره ليس ذاته ولا لازم ذاته كما علمت بلالعارض المفارق وكل عارضجايز الزوال ، فلحدوثه و زواله مادّة و حركة ، فكل مجرد عنالمادة فحقٌ نوعه ان ينحصر فى فرده وكذلك كلمادىيلحق مادته ما يمنعه عنالانفصال كالكواكب و الافلاك .

تَفريعٌ

فما لا سبب له اصلاً كواجبالوجود يتشخّص بنفس ذاته و ما له فاعل فقط من غير قابل يتشخّص بفاعله كالعقول الفعّالة وما له قابل يقترن به ما يمنعه عن الانفصال كالشمس والقمر فيتشخص لوضعهالّلازم لقابله ، والاّ فيتشخّص بوضعه و زمانهالعارضين لقابله والنفس يتشخّص بعلاقتها الى ما هو كالقابل لها .

وهذاالتفصيل لا ينا فى قولنا : بانّ تشخّصالشئ لا يكون الاّ بنحو وجوده، لأن ما ذكرناها ، هى انحاء الوجودات والوجود مما يتشخّص بنفسه و يتفاوت كمالاً و نقصاناً و غناءً و فقراً و قوّةً و ضعفاً .

الاشراقالرابع :
فى تحقيق معنىالجنس والمادّة ومعنىالنّوع و الموضوع والفرق بين هذهالاعتبارات فىالعقل

انالماهيّة قد تؤخذ وحدها بأن يتصور معناها فقط بحيث يكون كلٌ ما يقارنه

١ـ فكوحدة اتصال الاوضاع الكثيرة بالقوة ...الخ .

زايداً عليه منضماً اليه فاذااعتبر المجموع من‌حيث هوالمجموع كانت‌الماهيّة جزءً له متقدمةً عليه في‌الوجودين فيمتنع حملهاعليه لانتفاء شرط‌الحمل و هوالاتحاد في الوجود فهي بهذاالاعتبار مادة لا جنس .

وقد تؤخذ من حيث هي‌هي من غير اشتراط قيد عدميٍّ او وجوديٍّ مع تجويز كونها مع قيد او مع عدم‌قيد فيحتمل صدقة على المأخوذة مع قيد و على المأخوذة مع عدمه .

والماهيّة المأخوذة كذلك‌المحتملة للقسمين قد يكون غير متحصّلة في نفسها عندالعقل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين‌اشياء متخالفة المعاني بان يكون عين كل منها و انّما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصّص به و يصير بعينها احد تلك‌الأشياء فيكون بهذاالاعتبار جنساً والمنضاف اليها الذي قوّمها وجعلها احدتلك‌الاشياء فصلاً

وقد يكون متحصّلة في ذاتها غير مفتقرة الي ما يحصّلها معنى معقولاً بل‌يفتقر الي ما يجعلها موجودة فقط ، فهي في‌نفسها نوع سواء كان بسيطاً او مركّباً فالحيوان مثلاً اذااعتبر مجرد كونه جسماً ذا نموٍّ و حسٍّ كان بحسب نفسه نوعاً محصّلاً و بالقياس الي‌المركّب منه و من الناطق علّة ماديّة وبالقياس الي‌الناطق الذي يحصله نوعاً آخر مادة .

واذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط ان يكون معه زيادة ام لا ، كان جنساً محمولاً على‌الذي اعتبرناه اولاً و على‌الّذي يشتمل على كمال و زيادة .

واذااعتبر مع‌الناطق متحصّلاً به و متخصّصاً فيه (منه . خ‌ل) كان نوعاً .

فالحيوان الأوّل جزء الأنسان متقدّم عليه ضرباً من‌التقدم والثاني جنسه و جنس‌الأول والثالث نفسه و انما يقال للجنس اوالفصل انه جزء من‌النوع لأن كلاً منهما يقع جزء من حدّه فتقدّمها عليه بحسب‌العقل عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع

داخل تحت جنس تقدّم بالطبع و اما بحسب الوجود فهما و حصوصا الجنس متأخر لأنه ما لم يوجدالانسان لم يعقل له شيء يعمّه وشيء يخصّه و يحصّله معنىً بالفعل.

وهذا خلاصة ما فى الشّفاء و فيه محلّ انظار .

الأول : ان هذا تقسيم للشيء الى[١] نفسه و غيره لان مورد القسمة ليس الاّ الماهيّة المطلقه و هى عين المأخوذة بلا شرط .

والثانى : ان المفهوم من المأخوذ و حدّه ان لا يقارنه شيء" فالقول بكونه مادّةً و جزءً تناقض .

والثالث : انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شيء ووقع التصريح آخراً باتّه مأخوذ بشرط شيء .

والرابع : ان النوع المركب هو المجموع من الجنس والفصل لا الجنس المتحصل بما انضاف والمأخوذ بشرط شيء .

والخامس : ان المادة ان كانت[١] من الأجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى .

السادس : ان ما هو الحيوان فى الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم «بشرط لا» مأخوذاً فيه متقدّماً عليه .

السابع : ان الجسم كما يحتمل ان يكون انواعاً فكذا النوع يحتمل ان يكون اشخاصاً فكيف يجعل الأول [٢] مبهما غير محصّل والثانى محصّلاً غير مبهم .

والجواب عن الأول : ان الاطلاق غير منظور اليه فى المقسم [٣] .

١ـ ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية . د،ط

٢ـ فكيف جعل الاول مبهماً . هكذا وجدنا فى اكثر النسخ .

٣ـ : ان الاطلاق منظور اليه فى القسم غير منظور اليه فى المقسم كذا يكون فى نسخة د،ط ـ آ،ق ـ م،ن .

←

وعن الثانی : بالفرق بين التجرد عن دخول الغير وبين التجرّد عن مقارنة الغير والأول لا يوجب الثانی .

وعن الثالث : انّ مبناه على انّ الأول اعمّ من الثانی فلا منافاة .

وعن الرابع : ان الثلاثة كلّها امر واحد فی الوجود فيجوز وصف كلّ منها بصفة الآخر فی الجملة .

وعن الخامس : انّ تقدّمها فيه من جهة تقدّم ما يتّحد معها و هو معروض الجنسيّة والجزئية باعتبارين .

وعن السادس ب : أنّ احدالجسمين غيرالثانی و قد مرّ الفرق بينهما .

وعن السابع ب : أنّ العبرة بحال الماهيّات من حيث مفهومها فی الذهن فالابهام و عدمه بالنسبة الى الاشارة العقليّة لا الوجود ، فالجنس مبهم لأنّه ماهيّة ناقصة يحتاج الى تتميم بخلاف النوع فان معناه معنى تام لم يبق له منتظر الا الوجود و قبول الأشارة الحسيّة فابهامه بالقياس الى انحاء الوجودات والعوارض المشخّصات فيجرى فيه ، بل فی كلّ معنىً كلىٍّ بالقياس الى قيوده المخصّصة الأعتبارات الثلاثة المذكورة ، فمفهوم الفصل اذا اُخذ بشرط لا شىء فهو جزء و صورة و اذا اُخذ لابشرط فهو محمول وفصل واذا اُخذ مع ما يتقوم به فهو نوع .

وماهيّة العرض ايضاً عَرَض و عرَضیّ و مركّب منهما بالاعتبارات .

→

لان المطلق عبارة عن اللابشرط المقسمی الذی عار عن الاطلاق واللابشرطية ، و هذا نظير الوجود الذی لا يعتبر معه قيد اصلا و جميع التعينات المأخوذة اوالعارضة للمقسم خارجة عن حقيقة الوجود المقسمی والماهية التی اخذت مقسماً .

الاشراق الخامس :

فی‌الفصل والفرق بینه و بین مایلزمه وکیفیّة اتحاده بالجنس و نسبة‌الحدّ الی المحدود وان ما یذکر فی‌التعاریف بأزاء الفصول اکثرها لوازم و امارات للفصول الحقیقیّة ، فمثـل‌الحساس والناطق لیس فصلاً بل فصل‌الحیوان کونـه ذا هویّة درّاکة متحرّکة ، لکن الانسان ربما یضطرّ لعدم الاطلاع علی ما هوالفصل‌الحقیقی او لعدم وضع اسم لـه الی‌الانحراف الی التّلازم والعلامة .

فالمراد من‌الحساس لیس نفس هذاالمفهوم المتألّف‌من‌الانفعال الشّعوری او ـ الاضافة الادراکیّة والالزم تقوم الجوهرمن‌الانفعال اوالاضافة بل‌الفصل بالحقیقة مبدء هذاالفعل والانفعال ، و ستعلم انـه لا یزید علی نفس الوجود للحیوان فکذا فی کلّ فصل فکل معنیً اذااعتبر مـعه معنی‌آخر فان‌کان مایغایره جعلاً ووجوداً فلیس فصلا له بل ربما کان عـرضا خارجاعنه وان کانت بینهما مغایرة ما من حیث ـ التحصّل والابهام لا غیر .

قال‌الشیخ‌فی‌الشفاء[1] «العقل قدیعقل معنیً یجوز ان یکون ذلک‌المعنی بعینه [2] اشیاء کثیرة ، کلّ واحد منـها ذلک‌المعنی فی‌الوجود فیضمّ الیه معنیً آخر یعیّن وجوده بان یکون ذلک‌المعنی مضمّناً فیه ، وانما یکـون آخـر من حیث التعین والابهام لا فی‌الوجود » .

وقال تلمیذه فی‌التحصیل : «اعلم انّ‌الکثرة تکون من لوازم الوحدة فی‌الذهن علی وجوه :

فمنها ما یلزم مقداراً واحداً کالحظّ من کثرة الاجزاء بالقوّة .

١ـ کتاب‌الشفاء الهیات فصل اعتبارات الماهیة ص٢٨٠،٢٨١،٢٨٢ .

٢ـ : ذلک‌المعنی نفسه اشیاء کثیرة ... الخ ، د،ط ـ آ،ق .

و منها : مثل لزوم الكثرة للعشرة و ساير الأعداد .

ومنها : مثل لزوم التعيين[١] والأبهام للمعقول من الحيوان و من ساير الأجناس.

ومنها : لزوم متعيّنات كثيرة من مبهَم جنسيّ .

ومنها : لزوم الجنس والفصل من نوع «مّا» [٢] .

ومنها : لزوم المقدّمات للنتيجة .

ومنها : اجزاء الحدّ للمحدود » انتهى .

ثمّ انك لما علمت : ان الحيوان مثلاً بايّ اعتبار جنس و بايّ اعتبار مادّة و بايّ اعتبار نوع علمت بالقوّة القريبة ان الناطق بايّ الأعتبار[٣] فصل وبايّها صورة و بايّها نوع .

فان أُخذ الناطق شيئاً له نطق بشرط ان لايكون معنىً زايد هناك لم يكن فصلاً بل جزء من الأنسان و ان أُخذ من غير شرط بل مع تجويز ان ينضمّ اليه معنىً آخر كان فصلاً .

وهذا في الأمور المركّبة و اما فيما ذاته بسيطة فالعقل يفرض فيه هذه الاعتبارات واما في الوجود فلا امتياز فيه .

فان قلت : اذا أُخذ كلّ واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس ماهيّة بسيطة، ثمّ اعتبرا باعتبار يكونان بها مادّة و صورة فيكون الأنضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصّل ، فيلزم من هذا ان يكون المأخوذ منه مركّباً خارجيّاً بناءً على ان الأمور المتباينة لا يطابق موجوداً واحداً .

١ـ فى اكثرالنسخ مثل لزوم التعين والأبهام .

٢ـ واعلم ان لفظة «ما» ليس فى اكثرالنسخ ولا فى الاسفار وساير كتب المصنف ولكن هذااللفظ موجود فى كتاب التحصيل النسخة المخطوطة عندى .

٣ـ فى نسخة : آ،ق و نسخة : د،ط : باى الاعتبارات

قلت : اخذهما على الوجه المذكور انما هو بالتعمّل العقلى ، فان البسيط لا مادّة له ولا صورة الا بمجرد اعتبار العقل، فالتركيب فى الحدّ لايوجب التركيب فى المحدود ، وان كان الحد عين المحدود اذالتفاوت بالاجمال والتّفصيل انما هو فى الملاحظة لا فى الملحوظ ، لامكان اخذ المعانى الكثيرة من ذات واحدة .

***

اعلم ان الجنس والفصل من حيث كل منهما جزء الحدّ لا يحمل على الحدّ فانّك اذا نظرت الى وجود الانسان فى الخارج لم يكن فى الذهن كثرة [1] واما اذانظرت الى حدّه من حيث تركيبه من جنس و فصل كان هناك كثرة واذاعنيت بالحدّ المعنى الاول كان الحدّ بعينه هو المحدود فى العقل واذاعنيت به المعنى الثانى كان شيئاً مؤدّياً الى المحدود لا نفسه .

ثم ان الحدّ انما يتناول الجوهر تناولاً حقيقيّاً بخلاف العرض اذلا بدّ من دخول الموضوع فى تحديده وكذلك الصور الطبيعية وفى المركّب يتكرّر فيه حدّ الجوهر مرّتين

ففى هذه الامور يكون للحدّ زيادة على المحدود اضطراراً، وكذلك فى تحديد اصبع الانسان بالانسان او قطعة الدايرة بالدايرة اوالزاوية الحادّة بالقائمة على ان اجزاء الحد يجب ان يكون اقدم بالطبع من المحدود بالفعل اوبالقوّة وهيهنا وقع بالعكس اذ ليس شيء منها من اجزاء النوع بل من اجزاء مادته بوجه اذ ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قوس ولا من شرط القائمة ان يكون لها حادّة .

والغلط فى الاول لاخذ ما بالعرض مكان بالذات و فى الاخيرين لاخذ ما بالذات مكان بالعرض .

١- فى بعض النسخ : لم يكن كثرة فى الذهن ......

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

اِنَّك قد علمت : انالوجود لا حدَّ له و علمت انالتشخص بالوجود .

فاعلم انه لا حَدَّ للشخص بما هو شخص بل انما يتبين بالاشارة والمشاراليه من حيث هو مشاراليه لا يتحدَّد لأنالحدَّ مؤلَّفٌ من اشياء معنويَّة كليَّة ناعتية ليست فيها اشارة فانه لو صحت بهاالاشارة لكانت تسميةً ولم يكن تعريفاً للمجهول بنعوت صادقة عليه .

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

ولك ان تسئلنا بـ : أنَّ الجنس والفصل اذا كانا متحدين فىالوجود فيلزم ان يبطل حصَّةالجنس بزوال فصله ، فما بال الشجر المقطوع اذا زال فصله و هوالنامى بقى جنسه و هوالجسم و كذا أبدان امواتُ الحيوانات .

فنقول : هذا مما ذكره صاحبالمطارحات[1] و نَسَبالقول بتبدُّل حصَّة الجنس الىٰ حصَّة اُخرىٰ له الىالاختلال والتَّحكُّم و قال : انه قريبٌ من تحكُّمات المتكلِّمين كالتَّفكيك والطفرة و غيرذلك و لهذا ذهب الى انالجنس والفصل فى المركَّبات متباينان فىالوجود و تبعه بعضالأذكياء [2] .

١ـ وان شئت تفصيل هذاالبحث فارجع الىٰ ما حققه المصنف فىالاسفار الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق المجلدالاول ص ١١٢ و حاشية الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢٦٠ .

٢ـ وهوالمحقق الدوانى فى حواشى التجريد ومباحثاته معالسيد السند القائل بتركيبالاتحادى بين المادة والصورة و ربما قيل يلزم على هذاالتحقيق اتحادالروح معالبدن مع انالروح مجرد والبدن مادى والتركيب الحقيقى يستدعى حلولالاجزاء بعضها فىالبعض والمصنف ذكر هذاالبحث فىالأسفار علىٰ وجه لم يسبقه اليه احد : الجواهر والاعراض كتابالاسفار ط گ ص ١٨٩الى ١٩٣ .

والحقّ انه عند زوال النامی عن الشجَر والحیوة عن البدن زال الجسم بما هو جنس ولم یزل بما هو مادّة" فهذا الجسم الباقی لیس بعینه ما یتحصّل بالفصل النامی اوالحساس کیف والفصل علّة للجنس و زوال المعلول بزوال علته امر ضروری . فالغلط انما نشأ من اخذ مادّة الشیٔ مکان جنسه .

حکمة" عرشیّة"

ولعلّك تصول علینا اذ قد سمعت منا القول باتّحاد المادة والصورة فی الوجود العینی فتقول : کیف یصحّ الفرق بین الترکیب العقلی والترکیب الخارجی من الجنس والفصل .

قلنا : المادّة لما کانت فی ذاتها امراً مبهما فی التشخص والوجود نسبتها الی الصورة نسبة النقص الی الکمال کما ان الجنس بما هو جنس معنی مبهم فی الماهیّة نسبته الی الفصل هذه النسبة فهی یتّحد بالصورة جعلاً و وجوداً کما ان الجنس یتّحد بالفصل جعلاً ووجوداً فلا یصح لأحد ان یقول جعل حیواناً، فجعل ناطقاً الا انّ المادّة لما جاز تقوّمها بأیّة صورة کانت والجنس لما جاز تخصّصها و تحصّلها بأیّ فصل کان فاذا وجدت مادة المرکب مفارقة عن هذه الصورة مع صورة اخری و صودف الجنس صادقاً علی نوع مع فصل آخر ، ظُنّ ان لکل من المادة والصورة عند الاجتماع وجوداً غیر وجود صاحبتها ولیس کذلك بل المراد من قول الحکیم المحقق اذا قال : للجنس فی المرکّب وجود غیر وجود الفصل ، ان مادة النوع یجوز ان یتحرّك من صورة الی صورة ُاخری بخلاف النوع المسمّی بالبسیط اذلیس له مادة ینقلب من صورة الی صورة .

ولهذا قالوا ب : أن المتصل الذی هو فصل الکمّ لا یزید فی الأعیان علی الکمّ

بل هما موجود واحد وان كانت الكميّة يوجد مع الانفصال فهذا هوالفرق بين المركّب والبسيط فى هذاالاصطلاح .

ولو كان الامر كما ظنّه الجمهور لجاز ولـو بحسب العقل ان ينتقل الجنس من نوع الى نوع وهوهو بعينه، فيوجد حيوان زالت عنه الناطقيّة اونام زالت عنه الحساسية.

واما المادّة الاخيرة التى تبقى مع تبدّل كل صورة فالوجه كمامر من ان تشخصها و وجودها لا يأبى عن التبدّل والتكثّر فى ذاتها لضعف وجودها فيكفى لبقاء ذاتها الشخصية رائحة من الوجود ولو فى ضمن الاجناس .

الاشراق السادس :

فى حقيقة الفصل وانّها عين الوجود لكلّ نوع مركّب او بسيط

لما بيّنا بالبرهان : ان الوجود لا يفتقر فى امتيازه عن الغير الى مميّز فصلى او عرضى لانّه اظهر[1] من غيره ولانّ المحتاج الى الفصل او المشخّص لايفتقر اليـه فى معناه بل فى ان يكون موجوداً بالفعل فيستحيل ان يكون غيـر الوجود يفيد الوجود وجوداً كما يفيد الفصل للجنس وجوداً والمشخّص للنوع وجوداً، فاحدس انه لايحتاج كل شئ فى ان ينفصل عن غيره الى فصل والا لكان لكل فصل فصل الى غير النهاية.

فالفصل اذا لم يكن مشاركاً للجنس فى جنس آخر كان انفصاله عنه بذاته لا بفصل آخر ففصول الجواهر جواهر لا ان يؤخذ فى حدودها الجوهر و كذا فصـول الكيف يلزمها ان يكون كيفاً لا بحسب ذواتها .

حِكمَةٌ عَرشيّةٌ

وليست اذا لم يكن لفصول الجواهر جوهريّة الا جوهرية جنسها كانت اعراضا

۱ـ وغيره يظهر به بل هوالذى يظهر بصورة كل شئ

فی نفسها کما زعمه صاحب المطارحات .

اذ عدم دخول معنیً فی حدّ شیء لا یستلزم ان یدخل مقابل ذلك‌المعنی فیه والاّ لوجب من ذلك ان یکون‌الأعراض جواهرٌ فی انفسها لأنّ مفهوم‌العرض لازم لجمیع‌الأعراض غیر داخل فی حدودها بل‌الواقع کما مرّ اوسع من مراتب‌حدود الأشیاء و ماهیاتها فربّما یخلوالمرتبة من النقیضین ولا یخلوالواقع منهما .

حِکمَةٌ مَشرقیّةٌ

ان‌الصور الجوهریّة التی هی مبادی الفصول‌الجوهریّة ظهرالآن من‌حالها انّها فی ذواتها لیست بجواهر[1] کما اشتهر من‌المشّائین ولا بالأعراض[2] کما زعمه اتباع‌الرواقیّین و صاحب‌الأشراق .

وذلك لأتحادها مع‌الفصول‌الجوهریّة المأخوذة فی تحدیدها من موادّها ، اما من باب زیادة الحد علی‌المحدود توسّعاً واضطراراً کما مرّ واما من‌باب اخذ اللوازم فی حدودالأشیاء البسیطة کما قال‌الشیخ فی‌الحکمةالمشرقیّة [3] :

ان بعض‌البسایط یوجد لها لوازم توصِل‌الذهن الیٰ حاقّ الملزومات وتعریفها لا یقصُر عن‌التعریف بالحدود .

فالفصل المنطقی یُعنیٰ به شیء بصفة کذا مطلقا ، ثم بعدالنظر یعلم انّه یجب ان یکون جوهراً او کیفاً فلیس کون‌الناطق جوهراً الاّ بعد ملاحظة الخارج ومشاهدة لوازم وجودالجوهر النُّطقی ، فالجوهر النُّطقی یلزمها الحیوانیّة بسبب‌الحساسیّة والنباتیة بسبب قوةالنُّموّ والجسمیّة بسبَب طبیعةالأتصال والجوهریة بسبب‌التجسم

۱ـ فی نسخة د،ط و آ،ق : لیست بالجواهر .   ۲ـ لیست بالاعراض ـ د،ط فی‌بعض‌النسخ ولابالاعراض

۳ـ: کما قاله‌الشیخ .... م،ن

فهذه كلها من لوازم وجودها لا من لوازم ماهيّة لها ان كانت .

حكمة "مشرقيّة"

فالحقّ ان كلّ بسيط ، صورته وجوده و كل مركّب ، وجوده صورته فى‌العين و معنى صورته جزء ماهيته ، وليست صورته ماهيته لأن ماهية‌الشئ ما به «هوهو» وماهية المركّب انما هى بكون‌الصورة مقارنة للمادة لابالصورة كيف كانت وان‌كان بعض‌الصور يلزمها فى‌الوجود ان يكون فى مادّة فالوجود والذات فى‌المركّب بما هو مركّب من‌اللوازم الانتزاعية كالشيئية والامكان و نظائرها . ثم ان‌الصورة قد يقال على‌الماهيّة النوعية ، و على كل ماهيّة شئ [1] كيف كان و على‌الحقيقة التى يتقوم‌المادة بها و على‌الحقيقة التى يتقوم المحلّ بها نوعاً طبيعياً و على كمال للشئ مفارق عنه كالنفس .

ولو نظرت حقّ‌النظر فى موارد استعمالاتها جميعاً لوجدتها يرجع كلها الى معنى واحد هو مابه‌الشئ موجوداً بالفعل ضرباً من‌الوجود ، ولاجل ذلك صح قولهم : صورة‌الشئ هى ماهية التى بها هو ما هو ، مع تعقيبه بقولهم: ومادته هى‌حامل‌صورته، و ليس شيئاً متناقضا لما ذكرنا ان‌المادّة متّحدة بالصورة وان كان لها نحو آخر من‌الوجود غير متحدة بها فيه فلها جهة استعداد و قوّة تكون بتلك‌الجهة سابقة على‌الصورة معيّنة بحسب‌الزمان[2] وكلامنا[3] فى‌المادّة التى صارت بالفعل لوجود هذه الصورة .

١ـ و على كل ماهية لشئ ... الخ د،ط فى‌النسخ‌المخطوطة : وليس متناقضاً . من دون لفظ‌الشئ .

٢ـ فى بعض‌النسخ : على‌الصورة المعينة بحسب‌الزمان ...

٣ـ : و كلامنا فى‌المادة التى صارت بالفعل بوجود هذه‌الصورة ... الخ . نسخة: د،ط و: م،ن

حِكمَةٌ مَشرقيَّةٌ

قد انكشف لك ، من المذكور منّا فی هذا الاشراق و مما مضى فی اشراقات سابقة : ان ما يتقوّم و يوجد به الشی ، من ذوات الماهيات المركّبة او البسيطة ليس الاّ مبدء الفصل[1] وساير الصور والفصول الّتی یؤخذ منها ویتحد بها هی بمنزلة اللوازم الوجوديّة لمبدء هذا الفصل وان كان كل منهما مقوّماً لحقيقة اُخرىٰ بحسب وجودها فحقايق الفصول ليست الاّ الوجودات الخاصّة للماهيات التی هی اشخاص حقيقية .

فالموجود من كلّ شیء فی الخارج هو نفس الوجود له لكنّ العقل ينتزع بوسيلة الحسّ والمشاهدة من نفس ذاته مفهومات كليّة عامة ، او خاصّة و من عارضه ايضاً كذلك فيحكم عليها بمفهومات ذاتيّة جنسيّة و فصليّة او عرضيّة عامه وخاصه

فما يحصل فی العقل من نفس ذاته يسمی بالذاتيات وما يحصل فيه من جهة اُخرىٰ يسمّیٰ بالعرضيّات .

فالذاتی متّحد معه و محمول عليه بالذات والعرَضیّ بالعَرَض .

تَفريعٌ عَرشيٌّ

فهذا معنى وجود الكلّیّ الطبيعی ای الماهية من حيث «هی هی» فی الخارج لا كما هو المشهور من الحكماء انّها موصوفة بالوجود بمعنی انّ الوجود كماهو منسوب الی الشخص منسوب اليها و لا كما زعمه المتكلّمون النافون لوجودها انّها غير موجودة بوجود الشخص اصلاً .

فالمذهب المنصور ان الوجود بالحقيقة هو الموجود المتشخّص بنفسه والماهيّة یُنتزع من نفسه والعرضی یُنتزع من وجود متعلق به .

١ـ فی: د،ط ـ آ،ق: مبدء الفصل الاخير

الاشراق السابع :

فی معنی الأشدّ والأضعف .

اعلم ان الفصل المنطقی اذا كان موجوداً لايجب ان يكون الفصل الذی بالاشتقاق موجوداً بالفعل علی نعت الانفراد ، فكثير من انواع الأعراض لها فصول "منطقيّة" وليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارت والروايح والسّوادات فی حركةالاشتداد والنقص والا لكانت الكثرة الغير المتناهية المترتّبة موجودة بالفعل .

ولا ايضاً لجميع الأنواع الجوهر [١] فصول اشتقاقية الا ما كان منها فيه تركيب فان كثيراً ما يحصل من جوهر صوری كمالی فصولاً منطقيّةلأنواع كثيرة ينتزع جميعها من هذا الوجود البسيط الكمالی فتثبت ان للوجود كماليّةً و نقصاً و شدّةً و ضعفاً .

قالت الحكماء المشّاؤن : اذا قلنا سواد اشدّ من سواد آخر فالمعنی ان احدهما فی خصوص فرديّته بحيث يكون له كماليّة علی الآخر فی المعنی المشترك لا ان المعنی المشترك من حيث معناه يكون متفاوتاً ، فالتفاوت عندهم يرجع الی الفصول .

واما اتباع الرواقيين و حكماء الفرس فنقل [٢] عنهم صاحب حكمة الأشراق القول بوقوع التشكيك والتفاوت بالاشدّيّة فی بعض الأنواع والذاتيات للأشياء كماهيّة النور والحرارة والمقدار وكذلك فی الجوهر ، كما انّهم ذهبوا الی التفاوت بالأقدميّة بحسب الماهيات و قد مرّ بطلانه .

١ـ : ولا ايضاً لجميع الانواع الجوهرية ... د،ط: آ،ق

٢ـ : فينقل عنهم صاحب الأشراق ... د،ط

واما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى فقد اوردناه فى الأسفار [1] و رجّحنا هناك جانب القول بالأشدّيّة بحسب الماهيّة والمعنى و ههنا نقول هذا التفاوت كالتفاوت بالأقدميّة يرجع الى انحاء الوجودات فللوجود اطوار مختلفة فى نفسه والمعانى لأطواره .

حكمة مشرقيّة

المعانى الكلّيّة لا يقبل الأشدّ والأضعف سواء كانت ذاتيات او عوارض سوى الوجود فانّه بذاته مما يتفاوت كمالاً و نقصاً و تقدّماً و تأخّراً وافتقاراً و غنىً لأنّه بذاته متعيّن فهو بذاته متقدّم و تقدّم ومتأخروتاخر كمانه بذاته كامل وكمال و فاضل و فضيلة و عدمه نقص و ناقص بذاته و شرّ و شرير .

واما المعانى الكلية ايّما كانت و اينما كانت فانما يلحقها التقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصّة ، فالنّور مثلاً لا يتفاوت فى مفهومه و هو نفس الظّهور والمعنى الكلى [2] وانما يتفاوت الأنوار الخارجيّة التى هى وجودات محضة .

وصاحب الأشراق لرأى [3] : ان الوجود امر انتزاعى ذهنى لا صورة له فى الاعيان و زعم ان الماهيات كماهيّة النّور والسواد و غيرهما و كذا ماهية الجوهر مما يقبل الأشدّ والأضعف والتقدم والتأخر بذواتها [4] اى بحسب معناها النوعى اوالجنسى و هذا غير صحيح عند اهل الفقر .

١ـ الاسفار السفر الاول مباحث الوجود ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٤ الى ص ١٠٧ وقد حوز «قده» التشكيك بحسب الماهية فى هذا المبحث والسر فيه عدم تمامية ادلة المانعين للتشكيك كاتباع المشاء ولكن التحقيق ان ادله اصالة الوجود يبطل التشكيك فى الماهيات لان التشكيك الخاصى بالحقايق الخارجية التى تكون مراتبها من سنخ واحد واصل فارد .

٢ـ : بالمعنى الكلى ... د،ط

ـ : صاحب الاشراق راى .... د،ط

٤ـ : فى نسخة آ،ق : بذاتها . و هذا اصح لان فى المتن : و كذا ماهية الجوهر

وكذا المشّاؤن زعموا : انالقابل للتشكيك بالأشديّة معـانى النور والسواد و غيرهما .

و جميع ذلك عند اصحابنا و اخواننا يرجع الی انحاء الوجودات المتفاوتة فی الموجودية .

لست اقول : فی هذاالمعنى الكلى لأنه كسايرالمعانى له وجود زايد فی العقل بل فيما يتحقق بهالشیء و يقابل العدم .

بَحثٌ و تَحصيلٌ

اعترض صاحب الأشراق على المشائيّين فی حكمهم الأشد[1] والأضعف فی السوادية مثلاً يرجعان الی فصول السواد ، بانالفصل عرضی لطبيعة الجنس و هو فی مفهومه غير مفهوم الجنس فحاله كحال العَـرَضى الآخر فيكون الأشتداد فيما وراءالسواد.

والجواب بلسانهم : انالفصل فی ذاته امر بسيط يلزمه لذاته معنىالجنس فی الواقع و ليست (ليس . خ،ل) له ماهيةداخلة تحت جنس آخر يكون لها وجود لم يكن باعتباره سواداً بل غير سواد ، ففصلالسواد سواد لا غير و اما بلسان هذاالوقت .

فنقول : فصلالشیء بالحقيقة نحو وجوده كما الهمناالله به والوجود و ان كان غيرالماهيّة بحسب تحليلالذهنی لكنّه عينها فی نفسالأمر و اليه يرجع احكامها الخارجيّة و آثارها ، ففصلالسواد سواد بل هوالسوادُ الحقّ ، كما انّ فصلالجوهر جوهر بالحقيقة ولا يؤخذ فی حدّهالجوهر اذ لا حدّ للفصل كما لا حدّ للوجود .

فتفكّر و تنوّر واحمد الله واهبالفيض والنّور .

۱ــ تفصيل ايرادات صاحبالاشراق مذكورة فی اوائل حكمتالاشراق بعنوان : حكومة فی نزاع بين اتباع المشائين . ط ۱۳۱۶ هـ ق ص ۱۹۷، ۱۹۸ .

المشهد الثانی[1]

فی وجوده تعالی و انشائه النشأة الآخرة والاولی[1]

و فیه شواهد

الشاهد الاول:

فی صنعه و ابداعه. و فیه اشراقات :

الاشراق الاول :

فی غنائه عمّا سواه

الاول [تعالی[1]] تامّ الوجود ، فوق التمام فلا یعوزه شیء من کمال او صفة او ارادة او داع او آلة و هو تامّ الفاعلیّة فلا یعتریه تغیّر ولا تأثّر وانفعال من غیره او تعقل لانّه عظیم الرتبة غیر محتاج الی غیره و هو اول کل شیء فلا اوّل له بوجه من الوجوه .

ولو کان[2] له فی ذاته جهة امکان او قوّة فلا یکون واحداً حقیقیاً ، ولو کان فیه کثرة فیکون مفتقراً الی غیره فغیره یکون مبدءً اولاً لکلّ شیء .

۱- فی بعض النسخ: الاول تعالی تام الوجود

۲- فی نسخة د،ط و آ،ق بعد قوله : **فلا اول له بوجه من الوجوه: ولوکان له فی وجوده و فاعلیته حیثیة غیر ذاته من داع او وقت او مادة او آلة فلا یکون اولا من کل وجه ولو کان فی ذاته امکان او قوة فلایکون واحداً حقیقیاً .**

ثم لو تغيّر سواء كان التغيّر زمانياً او ذاتياً لكان تغيّره من خير الى شرٍّ لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته وهذا مستحيل في العقل اذالاشياء لاينتقل ولاينقلب طبعاً الا الى ما هو خير له بالاضافة و لما سبق ان كلّ متحرك ذوقوة جسمانية وكل ملتحق بشيء لم يكن في ذاته فهو ذو ماهيّة [1] والاول صرف الوجود الذى لا اتمّ منه .

الاشراق الثانى :

في الاشارة الى ان صفات الاشياء

من لوازم صفاته تعالى بل مستغرقة فيها

ان صفات الله كوجوده غير عارضة لماهيته حتى يكون له حدّ لم يكن فيه عالما او قادراً .

لانّه صمد ، فرد ، يجب ان يكون جميع كمالاته قد خرج فيه من القوّة الى الفعل «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها [2]» لانه لا جهة فيه غيره .

و قد مرّ ان وجوده كلّ الوجود هكذا صفاته كلّ الصّفات لانه بسيط الحقيقة وما هذا شأنه يكون كلّ الشيء اذ كل بسيط الحقيقة لا يكون فيه نقصان لان النقصان يوجب التعدد فما لاتعدد فيه اصلاً ، لايكون ناقصا وما لا نقص فيه لا يكون شيء من معنى ذاته خارجاً منه كما مرّ فعلمه تعالى واحد ومع وحدته يكون علما بكل شيء و كلّ علم لكلّ شيء اذ لو بقى شيء مالا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن علماً حقيقيا بل يكون علما بوجه و جهلاً بوجه آخر [3].

١ـ : فهو ذا ماهية .... د،ط

٢ـ سورة ١٨ ، آية ٤٧ .

٣ـ انه «قده» قد قرر هذا البرهان بوجه آخر في الاسفار والمشاعر و قد ذكرنا تفصيله في حواشى هذا الكتاب والله يقول الحق فهو يهدى السبيل . آ،ش،ى

و حقيقةالشىء لايكون ممتزجا بغيره فلم يخرج جميعه من‌القوة الى‌الفعل و قد مرّ ان‌الأول تعالى ليست فيه جهة امكان و قوّة .

ومن‌استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شىء فذلك لظنّه انه واحد وحدة عدديّة و قد سبق ان وحدته ليست كالآحاد فكذلك وحدة صفاته ـ الكماليّة [١] .

وهذا من غوامض‌الأسرار الالهيّة ومن‌الحكم التى لا يمسّها الّا المطهّرون .

نَصٌّ تَنبيهيٌّ

فما عندالله تعالى هوالحقايق المتأصّلة التى ينزل الأشياء منها منزلة الظّلال والأشباح و ما عندالله احقّ بها مما عند انفسها .

قال بعض‌العلماء : العلم هناك فى شيئيّة المعلوم اقوى من‌المعلوم فى شيئيّة نفسه ، نعم فانه مُشيِّءُ الشىء و محقّق‌الحقيقة والشىء مع نفسه بالأمكان و مع مشيئه بالوجوب والتماميّة و تأكدالشىءو تمامه فوق‌الشىء و يزيد وان‌كان فهم‌هذا يحتاج الى تلطّف شديد .

الاشراق‌الثالث :

فى انّ اوّل فيضه امر وحدانى

قال‌الله تعالى : «وما امـَرنا [٢] الاّ واحِدة» لأن ما وجد منه تعالى اولاً يجب ان يكون عقلاً لما مضى ان‌الله واحد حقيقى فيجب ان‌يكون اول فيضه‌موجوداًواحداً

١ـ لان وحدته وحدة اطلاقية لا بشرطية بل عار عن جميع‌القيود حتى اللابشرطيه لان ذاته غير متعين وتعين كل شىء منه .

٢ـ سورةالقمر ٥٤ آية ٥٠ وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر .

مفارق‌الوجود والتأثير عن‌المادة فلا يكون‌الصادر الأوّل غيرالعقل لعدم‌الوحدة فى الجسم والتأثير فى‌الهيولى[۱] واستقلال‌الوجود فى‌العرض والصورة واستقلال‌التأثير فى‌النّفس[۱].

الاشراق‌الرابع :

فى كيفيّة توسّط الفيض‌الأول لساير‌الموجودات

لو صدر عن كلّ عقل عقل لما وصلت‌نوبة الوجود الى‌الاجسام ولو صدر عنه غيره بالذات لكان فى ذاته كثرة بالذات .

فنقول : على منهج عرشى : ان للفيض‌الأول وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً فايضاً عن‌الأول و له‌كثرة بالعرض‌من جهة لحوق‌الماهيّة به من غير جعل و تأثير بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأول تعالى فبجهة وجود ذاته‌المعقولة له‌صدر عنه شىء ومن‌جهة مشاهدة معبوده ووجوبه و عشقه له شىء ومن جهة ماهيّة و امكانه و فقره شىء الأشرف بالأشرف والأخسّ بالأخسّ ثم يزيدالتكثّر فى‌الأسباب فيزدادالكثرة فى‌المسبّبات‌والكلّ منسوب اليه تعالى بالذات و قد علمت الفرق بين فعله و اثره ففعله الوجود مطلقاً واثره لوازم الوجودات من‌الماهيات .

الاشراق‌الخامس :

فى عددالملائكة العقليّة :

قال‌الله تعالى : « واوحى[۲] فى كلّ سماء امرها» قد مرّ ان لكل متحرّك

۲ـ و قد ذكرنا تفصيل هذاالكلام والبرهان على اثبات‌حقية هذاالمرام فى حواشينا و انتظر .

۳ـ سورة فصلت آية ۱۱ فقضيهن سبع سماوات فى‌يومين و اوحى فى كل سماء امرها .

محركاً فعددالمحركات كعدد المتحركات و علمت استناد الحركات الطبيعيّة الى اشواق و ارادات" و علمت انتهاء الاشواق الى غايات عقليّة .

فلو كانت المتحركات والمحركات ينسب اليه تعالى و الى فيضه الاول ابتداء، لاعلى ترتيب اول و ثان بل جملة واحدة لكان تطرّقت الى ذاته كثرة الجهات و قد اُقيم البرهان على وحدته و على ان فيضه الاول وحدانىّ بالذات مثلث بالعرض فيكون الجواهر المفارقة كثيرة على عدد المتحركات [1] والحركات الكليّة .

ثم انه قد ظهر للحكماء بصناعة المجسطى وجود اجرام كثيرة سماويّة فوق الخمسين دورية الحركات الدائمة المختلفة قدراً وجهةً و لكل كرة متحركة قوّة محركة شوقيّة غير متناهية الشوق ومحرك ثابت كما يحرك المعشوق العاشق .

فلكل منها محركان : مفارق عقلانى . و : مزاول نفسانى يتقوم بهما (متقوم بهما . خ،ل) صورة الجرم السماوى فالمحركات المفارقة يحرك النفوس على انّها مشتهيات معشوقه والمحركات المزاولة يُحرك المادّة على انّها مشتهية عاشقه .

وطبايع السموات هى صور هذه الحركات الماديّة و نفوسها صور الاشواق العقلية والكل احياء" ناطقون و عشّاق الهيّون .

والعقول اعلاها مرتبة واقربها منزلة من الحق واشدّها عبوديّة وعشقاً له فعددها على عدد الاكر و عدد مدبّراتها .

فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها الا هو كما قال: «وما يَعلم جُنودَ ربّكَ الا هُو [2]» .

١- فى النسخة المطبوعة اى الطبعة الحجرية : على عدد المحركات والحركات الكلية . وفى اكثر النسخ المخطوطة : على عدد المتحركات .

٢- سورة المدثر ٧٤، آية ٣٤ .

الاشراق السادس :

فی تنزیهه تعالیٰ من[1] مذاهب الجُهَّال :

نَزِّه بارئك مما قالته اهل الجاهليَّة الاُولیٰ والثانية ، اما الأوَّلـون فمنهم من قال : بان الواجب الغنیّ عما عداه هو هذا الفلك المحسوس الدوّار اوالكواكب النيِّر السيار كلها او واحد منها .

ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات و هيولاها هی الاله وكانت مجرَّدة قديمةً ثم حدثت فيها الصور والحركات والمركَّبات .

ومنهم كاصحاب ذيمقراطيس علیٰ انّها اجسام متَّفقة" بالنوع مختلفة بالشكل .

ومنهم كاصحاب الخليط على انّها اجسام مختلفة بالنَّوع .

ومنهم انّه عنصر واحد" ماء" او هواء" او نار" او غير ذلك .

ومنهم وهم الحَرنانيُّون من قال انّها: خمسة هيولیٰ و زمان و خلا و نفس وآله

ومنهم وهم النَّصاریٰ انّها ثلاثة اقانيم : الأب والأبن و روح القُدُس .

ومنهم وهم المجوس الجاعلون وجوب الوجود لضدَّين خير و شرّ و يعبَّرون عنهما : بيزدان و اهرمَن[2] . وتارةً بالنور والظُلمة و هؤلاء اقرب الكَفَرة الی المَعقول .

وامّا اهل الجاهليَّة الثانية فمنهم من ذهب الیٰ انه جسم مستو علی العرش .

ومنهم من ذهب على انّه محل الحوادث والارادات الغير المتناهية .

ومنهم من قال : انه لم يزل ولاسنح فيه ارادة ثم ابتدءَ و اراد و من هؤلاء من

١ـ فی تنزيهه تعالیٰ عن مذاهب الجهال .

٢ـ فی النسخ المخطوطة : و يعبرون عنهما : تارة بيزدان و اهرمن و تارة بالنور والظلمة

قال بالداعی فمنهم من قال : ان‌العالم وجد حین کان یصلح لوجوده .

ومنهم من قال : لا یمکن وجوده الا حین وجد ، اذ لا وقت غیره ، ومن لم یقل بالداعی قال لا یتعلق وجوده بحین ولا بشیء آخر خوفاً من‌العجز عن‌التعلیل بل بالفاعل فقط ولا یسئل عن لم و هذا اقرب‌مع اتفاقهم علی نفی‌العلیّة التامة [۱] .

ولو کنت ذا بصیرة بالأصول‌المشرقیّة والعرشیّة و قد شرح الله صدرك بنور الإسلام یسهل علیك طرد هذه‌الأوهام المظلمة عن نور فطرتك و رجم هذه‌المغالیط المضلّة عن سماع عقلك انشاءالله تعالی .

قضیّة فرقانیّة

ان اکثرالناس یعبدون غیرالله کما قال سبحانه : «وما یؤمن اکثرهم بالله ، الا وهم [۲] مشرکون» و قوله تعالی: «یاایّها الذین [۳] آمنوا آمنوا» وآیات کثیرة فی هذاالمعنی فان جمیعهم غیرالعارف‌الربانی لا یعبدون الله لأن آلهتهم هی بالحقیقة صور اصنام ینحتونها بآلات اوهامهم فلا فرق کثیراً بینهم وبین عبادالأوثان الا بالفاظ فان‌المعبود لکلّ واحد ما تخیّله‌فی وهمه و تصوّره فی خیاله الا الالهیین الذین وصلوا الی معرفةالله بنور هدایته و هو ولیّهم ومتولی امورهم کما ان ولی العاکفین علی عبادة صورالأجسام واصنام‌الاوهام هوالهوی والشیطان کما قال سبحانه : «الله ولیّ‌الذین آمنوا یخرجهم من‌الظّلمات الی‌النور [٤] والّذین کفروا اولیاؤهم الطاغوت یخرجونهم من‌النور الی‌الظّلمات . الآیة »

۱- : نفی العلیة التامیة ... ح د ، ط ۲- سورة یوسف ، ۱۲ ، آیة ۱۰٦

۳- سورة ، ٤، آیة ۱۳۵

٤- سورة ، ۲، آیة ۲۵۸

[واليه اشار ايضاً بقوله: «انّكم وما تعبدون من دون‌الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انّهم يعبدون عيسى (ع) فجادلوا الرسول(ص) فى‌هذه‌الآية فقال: معبودكم الطاغوت اشار عليه‌السلام الى ما تصوّروه فى اوهامهم[1] الفاسدة] .

حكمة قرآنيّة

ان جميع‌الناس يعبدون‌الله بوجه حتى عبدة الأصنام فانّهم يعبدونها لظنهم الألهيّة فيها فهم ايضاً يعبدون ما تصوروه‌اله‌العالم بالحق الا انّ كفرهم لاجل تصديقهم غيرالله ، انه هوالله فقد اصابوا فى‌التصوّر واخطأوا فى‌التصديق .

ولا فرق بينهم و بين كثير من‌الاسلاميين من هذاالوجه قال تعالى: «وقضى ربّك[2] الاّ تعبدوا الاّ ايّاه» .

حكمة مشرقيّة

انّ لجميع‌الموجودات كائنة كانت او مبدعة دين فطرى و طاعة جبليّة لله تعالى لا يتصوّر فيها عصيان اصلاً لأن امره ماض و مشيته نافذة و حكمه جار ، لا مجال لأحد فى‌التمرّد والتعصّى اعنى بذلك‌الأمر التكوينى والقضاء الحتمى .

واما الأمر التشريعى المكلّف به‌الثقلان خاصّة ، فيقع فيه‌القسمان : الطاعة والعصيان بالهام الملك و وسوسة الشيطان بمقتضى الأسم الهادى والمضلّ المشار اليهما باصبعى الرحمان فى قوله عليه‌السلام : «قلب‌المؤمن بين اصبعين من اصابع الرّحمان» .

١ـ هذه‌العبارات ليست فى‌النسخة المطبوعة بل تكون فى بعض‌النسخ المعتبرة عندالأعلام و معلوم انها سقطت من‌الناسخ «واليه اشاربقوله: «انكم وماتعبدون‌من‌دون‌الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عيسى عليه‌السلام فجادلوا الرسول «ص» فى‌هذه‌الآية‌فقال: معبودكم الطاغوت اشار عليه‌السلام الى ما تصوروه فى اوهامهم الفاسدة» د،ط ـ آ،ق ـ ل،م ـ م،ن

٢ـ سورة ، ١٧، آية ٢٤

الاشراق السابع :

فى محبّته لعباده :

قال الله تعالى : «يحبّهم[1] و يحبونه» اعلم انّ الأول تعالى اشدّ سارٍّ ومسرور و مبهّج و مبتهج بذاته لأنه فى علمه بذاته اجلّ مدرِك لأبهى مدرَك باشدّ ادراك .

والعالم والمعلوم والعلم فى حقّه واحد و كلّها فى حقّه بأعلى المراتب .

واللذّة فى المحسوسات الشّعور بالكمال الواصل من غير حجاب و غفلة .

فما يليق به بازاء هذاالمعنى وان لم يسمّ لذّة بل بهجةً و علاءً و بهاءً يجب ان يكون فى اعلى المراتب .

فالأول اجلّ مغتبط بذاته و بغيره ايضاً من حيث ذاته محبّة غير متناهية الشدّة لأن من عشق احداً عشق ما نسب اليه من جهة ما نسب اليه من آثاره ولوازمه و كتبه و تصانيفه و صنايعه و رسله و جلسائه .

وقد علمت ان الموجودات الفايضة عن الحق كونها فى انفسها هو نفس كونها من الحقّ بلا اختلاف فالكلّ محبوب له على درجات متفاوتة حسب درجات قربها و بعدها من الجمال الأتمّ والجلال الأكرم و نحن نلتذّ بادراك روايح الحق فى اوقات متفرقة من ايام دهرنا[2] مالا يقدر الألسن وصفها و نحن مصروفون عنه مردودون فى قضاء حاجات منغمسون فى تدبير الطبيعة البدنية اذا تعرّضنا على سبيل الأختلاس

۱ـ سورة، ۲۵، آية ۵۹ .

۱ـ واليه اشارالنبى ص : ان لله فى ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها . ۱۱ش و اعلم ان لهذاالحديث معنىً عالياً مشتملاً على حقايق بعيدة الغور و نحن قد بينا معنى التعرض وانواعه و اقسامه من التعرض المجرد العارى عن التعمل اعنى التعرض بالاستعداد الذاتى الغيرالمجهول والتعرض بصفاء الروحانية و التعرض الممزوج مع التعمل والتعرض بالمحبة ويلازمهاالفقر اما مطلقاً او مقيداً و قال «عليه السلام» ←

لنفحات‌الله[1] فى زمان قليل جداً يكون كسعادة عجيبة و هذه‌الحالة للمقربين ابداً من غير تشوش[2] فكيف بهجتهم و سعادتهم وكيف من ابهجهم و اسعدهم .

وبعد سعادةالعشاق الواصلين المقرّبين ، سعـادة العشاق المشتاقين الدائرين حول جنابه قد نالوا نيلاً من حيث‌التفاتهم لفتة و عشقهم بما لديه و حجبوا عنه‌حجاباً من حيث هويّتهم الى عالم‌الطبع فيكون لهم ضرباً من‌الشّقاوة الضرورية الاّ انـه ينجبر فى[3] دهرهم لاجل استكمالهم‌التدريجى و خروجهم من‌القوة الى‌الفعل فيمـا ليس لهم من‌الكمال اللايق بحالهم و هو ايسر عرض‌واسهل غرض‌لنفوسهم واجسادهم فيستفيدون ذلك على‌التدريج من مباديهم الذاتيّة من‌غير حاجة الى‌علة مباينه لذواتهم لأنّ نفوسهم واجسادهم بالفعل فى كلّ مالها من‌الجواهر والأعراض الاّ الاوضاع الغيرالممكن الأجتماع لأجسادهم والشّوارق اللذيذةالنفسانيةالمتجددة لنفوسهم فعند حصولهاالتدريجى يحصل لهاالقرب والمنزلة عندالله ويكون‌لها بهجة جديدة بحسبها و بقدر مايكون بالقوّة يكون لها شوق والشوق لايخلو عن اذى الاّ انّ الأذى اذا كان من جهة معشوق نيل منه شئ عظـيم و بقى شئ يسير يكون لذة[4] وقد مثلوا ذلك ب : الدغدغة لأنها مركبة من لذة و الم .

وبعدها تين‌المرتبتين من‌العشاق الألهيّين نفوس اهل‌الكـمال من خواصّ البشر و هؤلاء لا يخلون ايضا عن علاقةالشّوق ما داموا فى‌الدنيا و طائفـة منهم

←

الفقر فخرى التعرض للحق بصفة المحبةالخالصةالمطلقة الذى لا يطلب فيه شيئاً سوى‌الله و لا علم للمتعرض بهذا بل‌لا يعرف سبب‌الحب ولا يتعين له مطلوب و قد قررنا اقسام‌التعرض فى شرحنا على «فصوص‌الحكم» للشيخ‌الاكبر والفوث‌الاعظم ابن‌العربى«رضى‌الله عنه» .

١ـ : اذا تعرضنا على سبيل‌الأختلاس لنفحات‌الله..... د،ط .

٢ـ: من غير مشوش .... آ،ق .

٣ـ: فى كل دهرهم د،ط .

٤ـ: يكون لذيذاً ... د،ط

يَصلون فی الآخرة الی السابقين الأولين فيجدون الروح الأكبر و يتلوها نفوس المترددين بين الجهتين العالية والسافلة و يتلو هذه نفوس الأشقياء عمّار هذه النشأة الدنيا «وما له فی الآخرة من خلاق [١]» .

ومع هذا ما من شیء الا وله كمال يحصله و عشق يخصّه ارادياً او طبيعيّاً او شوقاً و حركةً ارادیّة او طبيعيّة يوصلانه اليه اذا فارقه و هذا نصيبه من الفيض الأقدس رحمةً من ربّ العناية الأزليّة فی حقّه و ستسمع لهذا زيادة .

الاشراق الثامن :

فی انّ الحيوة ساريةٌ منه تعالی فی
جميع الموجودات

انه لا يوجد جسم من الأجسام بسيطاً كان او مركّباً الا و له نفس و حيوة ، لأن مصوّر الهيولی بالصورة لا بدّ و ان يكون امراً عقلياً كما مرّ والعقل لا يفعل صورةً فی الهيولی الا بواسطة النفس لأنّ الأجرام كلّها سيالة متغيّرة متحرّكة بصوَرها وطبايعها كما مرّ .

والمتحرّك لا بدّ فيه من امر باق مستمرّ فيكون ذا جوهر نفسانی .

ونقل معلّم الفلسفة الأولی ارسطاطاليس فی اثولوجيا عن استاده افلاطون الشريف الالهی انه قال : ان هذا العالم مركّبٌ من هيولی [٢] و صورة وانما صور الهيولی طبيعة هی اشرف من هيولی و افضل و هی النفس العقليّة وانما صارت النفس تصوّر فی الهيولی بمافيها من قوّة العقل الشريف و انما صار العقل مقوّياً للنفس علی تصوير الهيولی من قبل الأنيّة الأولی التی هی علّة الأنّيات العقلية

١- سورة ٢ ، آية ١٩٧

٢- اثولوجيا للشيخ اليونانی ص ٢٤٢، ٢٤٣

والنفسية والهيولانيّة و سايرالأشياء الطبيعيّة و انما صارت الأشياء الحسيّة حسنة بهيّةً من اجل الفاعل الأول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس .

ثمّ قال : ان الأنيّة الأولى الحقّ هى التى تفيض على العقل الحيوة اوّلاً ثم على النّفس ثم على الأشياء الطبيعيّة و هو البارى الذى هو خير محض .

الاشراق التاسع :

فى لميّة دخول الشرّ فى قضاء الألهى .

الوجود كلّه نور و حيوة عندنا لما عرفت انه اظهر الأشياء والأشراقيون و حكماء الفرس وافقونا فى المفارقات والنّفوس والأنوار العرضيّة التى يدركها البصر كانوار الكواكب [1] والشهب والسّرج دون الطبايع والأجرام .

ولو لم يكن الطّبيعة فى اصلها نوراً لما وجدت بين النفس والجرم، والهيولى هى اول ما ظهر من الظّلام لكونها بالقوة فى ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها اولاً الأجرام الشفّافة لضعف قوتها عن احتمال الوجود ثمّ الأجرام الكثيفة لتضاعف جهات الأعدام و تركّب العدميات [2] .

فكلّ ظلمة فى العالم من جوهر الهباء الذى هو الهيولى ، و هى اصل الدنيا و منبع شرورها و بما هى فى اصلها من عالم النور قبلت جميع الصّور النورية للمناسبة فانتفت ظلمتها بنور صورها فان الصور اظهرتها فنسبة الظّلمة الى الطبيعة فى اصطلاح

١ــ وان شئت تحقيق هذا الكلام و برهان ان الوجود كله نور من دون اختصاص بالعقول والنفوس والانوار العرضية فارجع الى حواشى المصنف على شرح حكمة الأشراق ، الطبعة الحجرية ١٣١٤ هـ ق ص١٦٣- ١٦٤

٢ــ قال بعض تلامذته (وهو الحكيم النحرير الشيخ حسين التنكابنى) والمراد بضعف قوة الاجرام الشفافة هو قربها الى الفعلية و بعدها عن جهات العدم .

العقلاء و عندنا لیست کذلک [۱] .

✿❋✿

و هیهنا دقیقهٌ عرشیّة و هی انّ کل جسم نسبت الیه‌الظلمة اذا تلطّف بالنار او غیرها کالسّحق‌الشدید یصیراًمستنیراً، اولا یری ان‌الحطب وهو جسم‌مُظلم کمایترائی اذا لطفته مجاورة النار یصیر دُخاناً مشتعلاً نیّراً .

سِرٌّ آخر

اولا یری ان حرکة الأنماء فی‌النباتات ینتهی بها الیٰ تحصیل البُذور واللبّوب التی هی فی‌الأثمار (فی‌الثمار . خ،ل) والغایة فی‌البذر واللبّ هی‌الدُهن الذی یحصّله الطبیعة النباتیة والدُهن بمجاورة النار و اخراجها ایّاه من‌القوّة الی‌الفعل بالتلطیف یصیر منیراً .

فعلم ان غایة فعل‌الطبیعة النباتیّة هوالنور، کما ان‌فاعله ایضاً هوالنور فاذاکانت غایة فعل‌الطبیعة النباتیّة و فاعله النور ، فما ظنّك بغایهٔ فعل الطبیعهٔ الحیوانیّة و فاعله فالوجود کلّه نور والظلمات ، اعدام و امکانات .

الاشراق‌العاشر :
فی تعدّد النشئآت لکلّ شیء .

ما من شیء فی هذاالعالم الاّ وله نفس فی‌عالم آخر وعقل فی عالم‌ثالث حتّی ـ الأرض الکثیفة التی هی اَبعدُالأجسام‌عن قبول الفیض فانّها ذات حیوة و ذات کلمة فعّالة و فی هذا شواهد الهیئة ، و دلایل نَبَویّهٔ .

وقد مرّ ان‌الجسم من حیث هو جسم لا قوام له دون‌الطبیعة المقوّمة المحصّلة

۱- ای‌العرف‌العقلائی لاالمشرب الحکمی والذوق‌الکشفی ، لان‌الجسم من جهةالوجود نور والنفس المدبرة للجسم نور علیٰ نور ، الله نورالسماوات والأرض .

ايّاه نوعاً والطبيعة لكونها دايم السّيلان والاستحالة بجوهرها فلا محالة يفتقر الى حافظ مقيم له و هى النفس اذ لا يمكن تأثير العقل فى الطبيعة المعيّنة الاّ بتوسط النفس لعدم المناسبة بين الثابت المحض والمتجدّد المحض الاّ بمتوسّط ذى جهتين، فالنّفس واقعة بين العقل والطبيعة لأنّ ذاته مجرّدة و فعله مادّىّ فذاته عقل وفعله طبيعة و هكذا ذات الطبيعة نفس و فعلها جسم ثم ما يلحق الجسم بواسطة الحركات الطبيعيّة والله سبحانه وراء الجميع و فوق الكل «وهوالقاهر فوق[1] عباده» .

وقد استدل على ذلك معلم الفلاسفة فى الميمر التاسع من اثو لوجيا بقوله :

«انّ كلّ جرم غليظاً[2] كان او لطيفاً فانه ليس بعلّة لوحدانيته و لاتصاله، بل النّفس هى علّة اتصال الجرم ووحدانيته لأن الوحدانيّة مستفادة فى الجرم من النفس و كيف يمكن ان يكون الجرم علّة وحدانيته و من شأنه ان يتقطّع ويتفرق فلولا انّ النفس تلزمه لتفرّق و لم يثبت على حال واحدة» .

وقال ايضا[3] فيه : انه لا يمكن ان يكون جرم «ما» من الأجرام ثابتاً قائماً سواء كان مبسوطاً او مركّبا اذا لم يكن القوّة النفسانيّة موجودة فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السّيلان والفناء فلو كان العالم كلّه جرماً لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الأشياء و هلكت وكذلك ايضاً لو كان بعض الأجرام هوالنّفس و كانت النّفس جرميّة كما ظنّ اناس، هلكت كما هلكت ساير الأجسام التى لا نفس لها ولا حيواة

واستدل ايضاً على ان الأرض[4] وهى اكثف الأجرام و ابعدها عن ينبوع الجود والحيواة ذات حيوة و نفس بانها تنمو و تنبت الكلاء و تنبت الجبال فانّها نبات ارضى و فى داخل الجبال حيوانات كثيرة و معادن و انّما يتكوّن هذه فيها من

١ـ سورة : ٦، آية ٦٢،١٩ .

٢ـ اثولوجيا المطبوع فى حاشية القبسات ط ١٣١٢هـ ق ص ٢٨٧،٢٨٦

٣ـ اثولوجيا ط ص ٢٨٩،٢٨٨ ٤ـ اثولوجيا ص ٢٩١،٢٩٠

اجل الكلمة ذات النفس فانّها هى التى تصور فى داخل الأرض هذه الصور و هذه ـ الكلمة هى صورة الأرض التى يفعل فى باطن الأرض كما يفعل الطّبيعة فى باطن الشجر

ثمّ قال : «انّ الكلمة[٢] الفاعلة فى الأرض الشّبيهة بطبيعة الشجر هى ذات نفس لأنه لا يمكن ان يكون ميتة و تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة ، فان كانت حيّة فانّها ذات نفس لا محالة فان كانت هذه الأرض الحسية التى هى صنم حيّة فبالحرى ان يكون تلك الأرض العقليّة حيّة ايضاً وان يكون هى الأرض الأولى و هذه ارضا ثانية لتلك الأرض شبيهة بها» انتهى[١] قوله.

فظهر ان لكل شىء ملكوتاً و ان لكلّ شهادة غيباً ، وما من شىء فى هذا العالم الاّ وله نفس و عقل و اسم الهى «وان من شىء الاّ يُسبّح بحمده فسُبحان الّذى بيَده مَلكوت كلّ شىء واليه[٢] ترجَعون » .

الاشراق الحادى عشر

فى طاعة الملائكة لربّ العالمين

ان طاعتهم لله سبحانه كطاعَة الحواسّ و خصوصاً الباطنيّة للنفس من حيث انّها لا يحتاج فى ايراد اخبار مدركاتها الى النفس الى امر و نهى بل كلما همّت ـ النفس بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به و اوردته اليها بلا زمان ولا تهاون و عصيان .

و هكذا طاعَة الملائكة لربّ العالمين «لا يَعصون الله ما امَرهم[٣] و يفعلون ما يؤمَرون» .

١ـ اثولوجيا ص ٢٩١ ، ٢٩٢، ٢٩٣ ٢ـ سورة : ٦ ، آية ٧٥

٣ـ سورة : ٦٦ ، آية: ٦

وايضا لا يعلم الحواس انّ للمحسوس وجوداً في الخارج بل هذا انما هو شأن النفس و بهذاالوجه مثّلتها كمثل الملائكةالمهيمة الوالهين بجمال الحقّ سرمداً على ما ورد في الخبر «ان لله تعالى ملائكة لا يعلمون انّ الله خلق آدم «عليه السلام» و ذريّته [1] ».

الاشراق الثاني عشر
في وحدة عالم العقل

كما ان هيولى كل فلك يخالف هيولى الفلك الآخر لابذواته بل بالصور النوعية المتخالفةالحقايق كذلك عقل كل فلك يخالف عقل الآخر لا لذواتها بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية فكثرةجهات الوجوب والصدور هناك ككثرة جهات الامكان والقبول ههنا.

فالعقول لفرط الفعلية والكمال كانها شيء واحد اختلف انفعالاته و كذلك قوله تعالى: «وما امرنا [2] الاّ واحدة» و قد عبر عن الكل بالروح في قوله تعالى: «يوم يقوم الروح [3]» والقلم في قوله: «[4] علّم بالقلم».

الاشراق الثالث عشر
في انّ العقل كل الاشياء

قد مضى منا ان الفصل الاخير لكل مركّب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع

١ـ لنندة هيمانهم و فنائهم في الحق و ليس لهم وساطة التسطير للهيمان الذى مستول على وجودهم وفي كيفية وجود هذه الملائكة و تحققهم اشكال عويص ذكره في كتاب المصباح و قد تعرض عليه استاد العلامة آقاميرزا مهدى الآشتياني في كتاب «اساس التوحيد»

٢ـ سورة٢٣، آية ٢٧ ٣ـ سورة ١٧، آية ٨٧

٤ـ سورة ٩٢، آية٤

المعانی التی توجد فی هذاالمرکّب مجتمعـَة و فیالأنواع التی هی دونه متفرقة .

فتحدس من هذا ومن ان کلّ علـَّة عالیـَة فهی تمام معلولها و من انّ حرکة ـ الطبیعة فی هذاالعالم متوجه الیٰ غایة یلحقها و للغایـَة غایه الیٰان ینتهیالیالنفوس وما فوقها و مما سیأتی فی مباحثالنفس مناتحادها بنورالعقل واعرف بفضل الله انّ العقل هوالأشیاء کلـّها .

قالالفیلسوف[1] فی اثولوجیا : «انّالأشیاء کلها منالعقل والعقل هوالأشیاء وانـّما صارالعقل هو جمیعالأشیاء لأن فیه جمیع صفاتالأشیاء و لیس فیه صفة الاّ وهیتفعلشیئاً مایلیقبها، وذلکانـّه لیس فیالعقل شیءالاّ وهومطابقلکونشیءآخر.

فان قال قائل : انالصفاتالعقل انـّما هی له لا لشیء آخر ولیست[2] تجاوزهالبتة. قلنا ان صیرتالعقل هکذا و علیٰ هذاالحال کنت قد قصدت به و صیرته جوهراً دنیّاً خسیساً ارضیاً اذ صار لایجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا یکون شیء یفـرق بینالعقل والحس وهذا قبیح ان یکون هو والحس شیئاً واحداً انتهیٰ »[3] .

ومعنی قوله: ان صیـّرتالعقل هکذا صیـّرته جوهراً دنیّاً: ان وحدةالعقل لیست وحدة عددیة کوحدةالأشخاص الحسیـَّة لأنالعقل فعلالله فوحدته علیٰ مثالالوحدة الحقـَّة فلهالوحدة الجمعیـَّة .

وقال ایضاً : «وقد نقد رأن نمثـّل قولنا هذا بامثال عقلیـَّة فنعلم کیفالعقل و کیف لا نرضی ان یکون واحداً مفرداً ، ولا یکون شیء آخر واحداً کوحدانیـّته وایّ الأمثال نرید ان نمثـّله بهالصورة الکلیـَّة النباتیـَّة اوالحیوانیـَّة فانك ان وجدت هذه کلـّها واحداً ولا واحداً علمت انکل واحد منهما وانکان واحداًموشـّیً بأشیاء کثیرة

۱ـ اثولوجیا المیمرالثامن ط ۱۳۱۲ هـ ق ص ۲۵۱،۲۵۰، ۲۴۹

۲ـ لیس یتجاوزه ... د،ط

۳ـ اثولوجیا المیمرالثامن ط ۲۵۱،۲۵۲

مختلـفة ١ .

واماالكلمة الواحدة التى فى‌الهيولى فانّها وان كانت٢ واحدة فانها مختلفة الصفـات .

وقال ايضاً: «وليست قسمةالعقل مثل قسمةالجسم و ذلـك ان قسمةالجسم بخط مستو الى خارج واما قسمةالعقل يكون الى داخل» اى فى داخل‌الأشياء و عن اميرالمؤمنين عليه‌السلام انّه قال : «الرّوح مَلَك من‌الملائكة له سبعون ألف وجه ولكلّ وجه سبعون ألف لسان و لكلّ لسان سبعون الف لغة يسبّح‌الله بتلك اللغات كلّها و يخلق من كلّ تسبيحة ملك يطير مع‌الملائكة الى يوم‌القيامة»

الشّاهِدُ الثّانى

فى‌الصُّوَرالمفارقة و المُثُل الأفلاطونيّة . وفيه اشراقات

الاشراق‌الاول

فى غَرَض افلاطون و اصحابه من هذاالقول :

قد ورد عن افلاطن الألهى انّه قال موافقاً لشيخه سقراط : ان للموجودات الطبيعيّة صوراً مجرّدة فى عالم‌الأله و ربّما يسميهاالمُثُل الألهيّة و انّها لاتدثر ولا تفسد و لكنّها باقية" وان‌الذى يدثر و يفسد انما هى‌الموجودات‌التى هى كائنة.

١ــ الميمرالثانى ص ١٨٢،١٨٣ .

٢ــ الميمرالثامن ص ٢٥٢ــ فى‌النسخةالمخطوطة عندنا : واماالكلمةالفاعلة فى‌الهيولى .

قال‌الشیخ فی الهیات[١] الشفا : «ظن قوم ان‌القسمة یوجب وجود شیئین فی کلّ شیٔ کانسانین فی معنی‌الانسانیّة انسان" فاسد" محسوس و انسان معقول مفارق ابدی" لا یتغیر و جعلوا لکل واحد منهما وجوداً فسمواالوجود المفارق وجوداًمثالیاً وجعلوا لکلّ واحد من‌الأمور الطبیعیّة صورة مفارقة و ایاها یتلقی‌العقل اذا کان المعقول شیئاً لا یفسد وکل محسوس من هذه فاسد و جعلواالعلوم والبراهین تنحو نحو هذه و ایّاها تتناول و کان المعروف بافلاطن و معلّمه سقراط یفرطان فی‌هذا ـ القول و یقولان : ان للانسانیّة معنی واحداً موجوداً یشترک فیه‌الأشخاص و یبقی مع بطلانها و لیس هوالمعنی المحسوس المتکثّرالفاسد ، فهو اذن‌المعنی المعقول ـ المفارق . انتهی[١] » .

فان قلت : معنی‌الانسانیّة محمول" علی زیدوعمرو وغیرهما ولو کان له‌وجود" مفارق عن‌الأشخاص کیف یجوز حمله علیهم والحمل هوالاتحاد فی‌الوجود .

قلنا : المعنی الذی له الوجود المفارقی لیس مناط حمله علی‌الکثرة وجهةاتحاده معها هو نحو وجوده‌المفارقی بل مناط‌الحمل علیها و جهةالاتحاد معها هوالاتفاق معها فی سنخ واحد و معنی مشترک فکلٌ مشترکین فی معنی واحد مقوّم یکونان متّحدین فیه و یجوز حمله علیهما .

واما کون احدهما کلیّاً والآخر جزئیاً فهواماباعتبار تقوّم‌احدهما فی‌الوجود بعوارض حسیّة یتشخص بها و ینعدم بعدمهاکالانسان الطبیعی وعدم تقوّم‌الآخر فی‌الوجود بها کالانسان‌العقلی واما باعتبار کون‌احدهما سبباًلوجودالآخروالوجود العقلی السببی مشتمل علی‌الوجودات الحسیّة المسبّبة فیکون کلیاً و هذه‌الحسّیات المعلولة جزئیّاً .

١ـ الهیات الشفا طبعةالحجریة ط ١٣٠٥ ه ق ص٥٦٠ : فی ابطال القول بالتعلیمیات والمثل ص٥٥٨: فی اقتناص مذاهب‌الحکماء الأقدمین فی‌المثل وص٥٦٧ .

الاشراق الثانی

فی ذکر نبذ من اقوال الحکماء فی تأویل کلام افلاطن و شیعته القائلین بهذه الصّورة المفارقة و ابطالها .

الأوّل : ما ذکره المعلم الثانی ابونصر الفارابی فی مقالته المسمّاة بالجمع بین الرائین :

ان مراده من المثل هو الصور العلمیّة القائمة بذاته تعالی علماً حصولیّاً، لأنها باقیة غیر داثرة ولا متغیرة وان تغیرت و زالت الأشخاص الزمانیّة والمکانیّة [١] .

والثانی : ما اول الشیخ الرئیس مذهبهم به وهو ان المراد منها [٢]: وجود الطبایع النوعیّة فی الخارج ای الکلی الطبیعی للأشخاص و هو الماهیّة لابشرط شیء بناءً علی عدم التفرقة منهم ، کما (ظنّه) بین الماهیّة «لابشرط شیء» وبینها «بشرط لاشیء» او عدم التفرقة بین الوحدة النوعیّة والوحدة الشخصیّة ، او عدم التفرقة بین تجرّد الشیء بحسب ملاحظة العقل ذاته فی مرتبة لا یدخل فیها العوارض و بین تجرّده فی الوجود الخارجی عن العوارض فحکموا بوجود الماهیات المجردة عن العوارض فی الخارج بناءً علی وجودها بعین وجود اشخاصها مع عوارضها و لواحقها المادیّة وجوداً متکثّراً فی العین متوحّداً فی الحدّ والنوع .

والثالث : انها عبارة عن الأشباح المثالیّة المقداریة الموجودة فی عالم المثال

٢ـ الجمع بین الرائین «لمؤلفه الامام العلامة» المطبوعة فی حواشی آخر شرح حکمة الاشراق الطبعة الحجریة ط ١٣١٤ ه ق ص ٣٤٥

٢ـ فلیرجع الی الشفاء «الالهیات» ص ٥٥٦،٥٥٧،٥٥٨

و هو عالم متوسّط بين عالـَم المفارقات وعالم الماديات و سيجئ البرهان منّا على وجوده [١] .

الرابع : ما عليه صاحب حكمةالإشراق انّها عبارة عن سلسلةالأنوار العقليّة الغير المترتّبة فى العليّة النازلة فى آخر مراتب العقول فيصدر عنها انواع الأجسام البسيطة فلكيّة كانت او عنصرية والمركّبة حيوانيّة كانت او نباتيّة او جمادية [٢]

الخامس : ان المراد منها نفس هذه الصور الماديّة الشخصيّة من حيث كونها حاضرة عنده سبحانه فانها من هذه الحيثيّة العلميّة الانتسابيّة كان لها ثبوت على وجه كلىّ لأنها غير محتجبة بحسب هذه الثبوت بالأغشية الماديّة المكانيّة ولا بالملابس التجدديّة الزمانية [٣] .

فهذه وجوه التأويل لكلامه و ليس شئ منها ما رامه افلاطون والأقدمون من ـ القول بالمُثُل والله اعلم .

اما اولاً (اماالاول. خ،ل) فلأنّ المنقول عنهم و تشنيعات اللاحقين على ما فهموه تحقيقاً من كلامهم ينافى ذلك و قد نقل عنهم: ان لكلّ نوع جسمانى فرداً قائماً بذاته [٤] .

ونقل عن افلاطون انّه قال : انى رأيت عندالتجرد افلاكاً نوريّة .

وعن هرمس انه قال : «ان ذاتاً روحانيّة القت الىّ المعارف ، فقلت: من انت؟

١ـ والمحقق الدوانى حمل كلام القدماء و اشياخ الفلاسفة فى المثل النورية على الوجودات المثالية والاشباح المقدارية المجردة عن المادة تجرداً برزخياً . وهذا التاويل ايضاً باطل لما سيجئ ، انشاءالله تعالى .

٢ـ الشيخ الاشراقى قد نال مرامهم فى المثل النورية واقام الحجج على اثباتها .

٣ـ وقائل هذا التاويل هو السيد الداماد «قده» .

٤ـ و به صرح الشيخ الاشراقى فى بيان مرامهم ولا وجه لقوله : ليس شئ منهما ما رامه افلاطون .

قال : انا طِباعُك التام»» .

وقد شنعوا عليهم بما يلزم هذاالمذهب ان يكون فى عالَم العـقول خُطوط" و سُطوح" و افلاك" ثم توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار ، وان يوجد هناك علم النجوم و علم اللحون واصوات مؤتلفة و طب" وهندسة ومقادير مستقيمة" و اُخرى معوّجة و أشياء باردة واشياء حارّة وبالجملة كيفيّة فاعلة و منفعلة" وكليات وجزئيات و مواد" و صُور و شناعات اُخر كما نقله فارابى فى مقالته و سيأتى ما يكشف عن ذلك فى تضاعيف الجواب عن الأشكالات الواردة على وجودالصور المفارقة .

واما ثانياً (واماالثانى.خ‌ل) فجلالة قدر افلاطُن اعظم من ان يشتبه عليه هذه الأعتبارات العقليّة كيف والكلّى الطبيعى على ما هـوالتحقيق غير موجود لا فى الخارج ولا فى العقل الا بالعرض بمعنى انّ الموجود هوالوجود لأنّه امر" متشخص فى ذاته دون الماهيّة كما مرّ .

والفرق بين الماهية المطلقة والماهيّةالمُجرّدة انالأولى يوجِد فى الخـارج بالعرض بخلاف الثانية فانها لا يوجد لا بالذات ولا بالعَـرَض فى الخارج وانمايوجد فى العـقل .

واما ثالثاً (واماالثالث. خ‌ل) فلأن تلكالمـُثُل كلها نوريّة عظيمة فى عالم العقل و هذهالأشباح المعلّقة ذوات اوضاع مقداريّة منهاظلمانيّة يتعذّب بهاالاشقياء و هى صور" سود زرق مكروهة يتألّم النّفوس بمشاهدتها منها مستنيرة تتنعّم بها السّعداء و هى صور حسَنة" بهيّة" بيض كأمثال اللؤلؤالمكنون ، ولأن هؤلاء العظماء كما انهم قائلون بالمثل والأشباح المـعلّقة ، قائلـون بالمـُثُل المفارقة الأفلاطونية .

واما رابعاً (واماالرابع. خ‌ل) فلأنّ القائل به وان وقع فى طريق مذهبهم الاّ انه

لم یبلغ الیهم ولم یلحق بهم حیث لم‌یظهر من‌کلامه ان هذه‌الأنوار والعقول العرضیة اهی من نوع اصنامها الجسمانیّة ام هی امثلة لها ؟ والفرق بین‌المثل والمِثال مما لا یَخفی.

ولم یبیِّن ایضاً انها کیف یجوز وجود نوع جسمانیٍ فی عالم‌لعقل من جهة‌بعض افراده وکیف یتحقّق‌الاتفاق النوعی بین‌مرکّب جسمانیٍّ و بسیط عقلیٍّ علی ان العقول کلّها عنده من نوع واحد و افراد نوع واحد بالذات لایجوز ان‌یکون افراداً ذاتیّةً لأنواع کثیرة مختلفة‌الحقایق.

واما خامساً (واماالخامس. خ،ل) فلظهور تعدد هذه‌الأشخاص و تعیناتها‌الحسیّة والمنقول عنهم : انّ لکلِّ نوع جسمانی فرداً مجرّداً ابدیّاً والتجرد مستلزم للوحدة فحمل کلامهم علیه فی غایة البُعد.

الاشراق‌الثالث
فی اثبات‌الصُوَر المفارقة ببراهین مَشرقیّة من طرائق ثلاثة [۱]

الطریقة‌الأولی من جهة‌الحرکة ، قد سبق منّا ان الصور الطبیعیّة فی‌الأنواع الجسمیة هی مبادی حرکاتها الطبیعیة فی‌الاین‌والکم‌والکیف‌والوضع واستبان‌ان‌مباشر التحریک یجب ان یکون فی ذاته امراً متجدّداً و حادثاً.

فالطبیعة جوهرٌ غیر قارّ‌الذات لذاتها ولکونها مادّیّة‌الوجود و من شأن‌المادة الأمکان والأستعداد ، فکلّما خرجت من‌القوة الی‌الفعل بقی‌الأمکان لها الی غیر النّهایة و مبدء تغیُّرها و تقوّمها هی‌الطبیعة لکونها غیر مستقرّة الذات فهی‌الحادثة

۱- فی نسخة: د،ط، آ،ق .. من طرق ثلاثة .

والمتجددة بالذات . والحركة والزمان تابعان لها فى الحدوث والتجدد بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما امران نسبيّان والأعراض ايضاً فى وجودها تابعة لوجود الطّبيعة والهيولى قوة محضة .

فاذا كان الأمر كذلك فلا بدّ لكل طبيعة من محرك آخر غيرها لحاجة كلّ متحرك الى محرّك لكن المتحرك بنفسه لا يفتقر الى مايحرّكه والا لزم تخلّل الجعل بين الشىء و نفسه اذلا يمكن ان يكون له وجود غيرهذاالوجود اعنى كونه[1] متحركاً بل يفتقر الى محرّك يعطى وجوده ويجعل ذاته المتحرّكة جعلاً بسيطاً و ذلك المحرك المقوم له يجب ان يكون امراً ثابتاً مفارقاًعن المادة ولواحقها والا لعادالكلام فيتسلسل وماسوى العقل ليس كذلك لأن النفس بما هى نفس حكمها حكم الطبيعة فى تجددها فيكون مقوّم كل طبيعة جوهراً مفارقاً نسبته الى جميع افرادالنوع من الطبيعة ومراتبها و حدودها نسبة واحدة فهوالمقوّم لوجود تلك الأفراد والمحصّل لنوعها والمتمّم للمادة باشتراك الطبيعة والمكمّل لجنسها نوعاً طبيعياً فيكون صورتها المفارقة .

وايضاً لا بدّ فى الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدّل خصوصيات الحركة و وحدة الهيولى جنسية والطبيعة كما مرّ متجدّدة فلا بدّ من واحد ثابت ينحفظ به اصل الطبيعة و سنخها مع تبدل خصوصياتها.

فالطّبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلانىّ و جوهر متجدّد هيولانىّ فلا محالة يكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر اتحاداً معنويّاً يكون ذاتها ذاته و فعلها فعله ، مع كونه عقليّاً و كونها حسيّةً .

الطريقة الثانية : من جهة الأدراك و هى: ان للطبايع النوعيّة انحاء من الوجود والشهود بعضها حسية و بعضها عقلية ولا شكّ ان فى الوجود شيئاً محسوساً كالأنسان

١ـ و هو كونه متحركاً . د،ط

مع مادّته و عوارضه المحسوسة من الکمّ والکیف والوضع وغیرها وهذا هوالانسان الطّبیعی و انّ ههنا شیئاً ، هو کالانسان منظوراً الی ماهیته من حیث هی غیرمأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والکثرة وغیرهما من الاعراض وهذا هوالمعروف عندالقوم بالکلیّ الطبیعی و قد علمت انه غیر موجودبالذات عندنا بل بالعرض و ان ههنا شیئاً معقولاً هو کالانسان الکلی یشترک فیه الکثیرون و یحمل علی الاعداد بهوهو ولا محالة یکون مجرّداً عن الخصوصیات المادیة لکونه متساوی النسبة الی الجمیع مع اختلاف مقادیرها و اوضاعها و اشکالها مع کونه متشخّصاً . بتشخص عقلی فان التشخص العقلی یجوزان[1] یجامع التشخصات الحسیّة فذلک الوجود المفارقی للانسان اما ان یکون فی النفس او فی الخارج فان کان فی النفس یلزم کون العرض جوهراً سیّما ما هو اصل حقیقته الثابتة المستمرّة فانّها اولی بالجوهریّة من المادّیات الحسّیات[2] .

واماالمذکور فی کتب القوم کالشفاء و غیره فی کون کلیات الجواهر جواهر "من: انّ معناه انّها اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع . وقولهم : بانّه لا منافاة بین ان یکون صورة الجوهر فی الذهن مفتقرةً الی[3] موضوع، وبین کونها فی الخارج لا فی موضوع فقد مرّ بطلانه ، و ظهر ان مافی النفس من کل شیء لیس الا کیفیّة" نفسانیّة" تعدّ النفس لمشاهدة عقلیّة و هی حکایة عن حقیقته الکلیّة .

الطریقة الثالثة : من جهة آثارها فی الاجسام و ذلک ، ان للطبایع الجسمانیة من العناصر والمعادن والنباتات والحیوانات آثاراً مختصّة فی اجسامها و موادّها ولیست هی مستقلّةً فی ایجاد تلک الآثار ، لأنّها حیث یکون وجودها مادیّة یکون فعلها

١- فی نسخة د،ط و ل،ن : یجامع التشخصات . من دون لفظ یجوزان ...

٢- فان کان فی النفس یلزم کون الجوهر عرضاً ....خ ـ د،ط ـ آ،ق و فی نسخة : ل،م: من المادیات الحسیة

٣- فی النسخ المخطوطة: صورة الجوهر فی موضوع الذهن ....

بمشاركةالمادة بما يخصّها من الوضع ، فلا فعل لها الا فيما يكون لمادّتها وضع" بالنسبة اليه واذا كانت كذلك فلا فعل لها فى موادها والا لكان لها فعل بذاتها دون مشاركة المادّة فكانت مستغنية القوام عن المادّة لأن فاعليّة الشئ يتقوم بوجوده فاذا استغنى وجود فاعليته عن المادة لكان وجوده احرى بالاستغناء عنها هذا خلف .

والنفوس حالها حال ساير الصور الطبيعية فى فاعليتها فجميع تلك الآثار الظاهرة عن هذه الأجسام العنصرية والمعدنية والنّباتية والحيوانيه فى موادّها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فى العناصر و صفات الجواهر المعدنيّة كاللّون والصفاء والطّعوم والروايح وغيرها ، وافاعيل النّبات من الجذب والامساك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل والتخليق والانماء والتوليد، وافاعيل الحيوان كالحسّ والحركة الاراديّة انما هى من فاعل مقوّم الصورة الطبيعيّة فى وجودها كما فى فاعليّتها[1] . ومع ذلك ينسب هذه الآثار الى خصوصيات هذه الطبايع والنفوس اذ لابدّ فى حصول كل فعل عن فاعل عقلى فى قابل جسمانى من مخصّص لتساوى نسبة المفارق الى جميع جزئيات تلك الآثار .

الاشراق الرابع

فى دفع المفاسد والاشكالات على القول بالمُثل المفارقة

تنبيه"

لما حملنا كلام الاوايل على ان لكل نوع من الانواع الجسمانية فرداً كاملاً

١ـ و اعلم ان الشيخ المتأله حيث ذهب الى نفى المصورة و اقام البرهان على امتناع وجودها يشكل الامر عليه فى اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية و لكنه مع ذلك مصر بوجود هذه الصور الافلاطونية و تبعه فى نفى المصورة المحقق الطوسى ولكن المحقق فى هذه المسألة يتبع الشيخ الرئيس والمعلم الثانى والمصنف «ره» قد اقام الحجج والبراهين على وجود القوة المصورة لذلك يسهل عليه امر اثبات المثل النورية كما ترى ولا يرد عليه ما يرد على محيى طريقة الاشراق . ومن فاعل مقوم للصورة ... آ،ق

فی عالم‌الأبداع و انه هوالأصل والمبدء لسایرالأفراد للنوع و هی فروعه و معالیله و آثاره وذلك‌الفرد لتمامه وکماله لایفتقر الی محلٍّ بخلاف هذه‌الشخصیات فانّها لضعفها فی‌الوجود و نقصها فی‌التجوهر مفتقرة الی مادة و عوارضها .

و قد علمت : جواز اختلاف افراد نوع واحد کمالاً و نقصاً و غنیً و فقراً .

فلیس لأحد ان یقول :

انّ الحقیقة الواحدة کیف یقوّم بعضها بنفسه و بعضها بغیره[1] ولو اقتضی‌الحقیقة القیام بالذات لکان‌الجمیع من افراده قائمة بذواتها و ان اقتضی‌الحلول فی محلٍّ فاستحال قیام بعضهابذاته لماعلمت من‌وهن هذه‌القاعدة فی‌الوجود فان حقیقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب والأمکان والأستغناء عن‌المحل والأفتقار الیه ، فان استغناء بعض‌الوجودات عن‌المحلّ انما هو بکماله و کماله بجوهریّته و قوّته و غایة نقصه بعرضیّته و ضعفه و کذا اضافته الی جسم بالنفسیّة ضربٌ من‌القصور والحاجة، فلا یلزم من حلول شیء فی محلٍّ ذاتاً او فعلاً حلول‌مایشارکه فی‌النوعیّة بعدالتفاوت بینهما فی‌الشدّة والضّعف .

تحصیلٌ عرشیٌّ لحکمةٍ مشرقیّة[2]

لما دریت من علومناالمشرقیّة : ان حقیقة کل نوع طبیعی انما هی مبدء فصل الأخیر وانّما شأن‌المادة القوة والأستعداد وانما شأن‌سایرالصوروالقوی والکیفیات و مبادی‌الفصول البعیدة والأجناس، الإعداد والتهیئة و هی[3] فی‌المرکّب بمنزلة ـ

۱ـ کما اورد هذاالاشکال الشیخ‌الرئیس علی‌القائلین بمثل‌النوریة وللشیخ حجتان علی بطلان القول بالمثل الهیات الشفاء طبع ط ۱۳۰٦ ﻫ ق ص ٥٦٠ الی ٥٦٣وهما راجعتان الی اشکال واحد و هو عدم جواز التشکیك فی حقیقة واحدة والمصنف ذکر اشکالاته‌تفصیلا فی‌الاسفار ، المجلدالاول ص ۱۸٥ وارجعها الی اشکالین: نقاوة حجته‌الثانیة و نقاوة حجته الأولی .

۲ـ : بحکمة مشرقیة ... د،ط ـ آ،ق   ۳ـ : فهی‌المرکب . د،ط ـ آ،ق

الشروط والمعدّات باعتبار و هی الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر فکما انّ الهیولی الاُولی باستعدادها سبب قابلی لوجود الصّورة الجسمیّة والصورة من حیث نوعیّتها سبب، موجب لسنخ الهیولی فکذا المادة و لواحقها علّة قابلیة لوجود صورة کمالیة و هی مستلزمة لقوی و آثار یلزم وجودها من غیر استعداد لأنّها کالمبدء الفیّاض لفروعها و لوازمها .

فکما انّ الصورة الطبیعیة اصل قواها و موادّها و هی بما فیه کالصّنم لها فکذلك صاحب النّوع اصل لطبایع اشخاصه و هی بجملتها کالصّنم له وکذلك تلك الفصول والقوی والفروع ایضا کمالات لأنواع اُخری مراتبها انقص من مرتبة هذاالنوع و لها اشخاص هی اصنام لأصحاب انواعها نسبتها الیها نسبةالفروع الی الاُصول و کذاالهیئآت والنّسب والأشکال التی لها هی بمنزلة اظلال لهیئآت عقلیّة و نسب معنویة فی اربابهاالنوریّة .

ونسبة صاحب النوع الإنسانی المُسمّی بروح القدُس وهو عقله الفیّاض علیه الی اصحاب سایرالأنواع الحیوانیة والنباتیة کنسبةالأصنام الی الأصنام حتی ان هذه الارض الحسیّة صنمٌ لأرض عقلیّة یکون انزل رتبةً من جمیع الصور العقلیّة . منزلتها منزلة قبول الآثار العقلیّة والاضواء المعنویّة عما فوقها بلا زمان و کذا یکون فی عالم الصّور العقلیّة سماوات و ارضین عقلیّة و کواکب و شمس و قمر و خمسة متحیّرة فی جمال بارئها و ثوابت من اثنی عشر برجاً و سبعة و عشرین منزلا وثلاثمائة و ستّین درجة کلّها عقلیّة نوریّة بصفاتها وهیئآتها علی وجه اشرف و اعلی ممّا یکون منها فی عالم الطبیعة .

تنبیه

ولیس لك ان تتوهم من اطلاق المُثُل علی الصور المجردة ان غرضهم ان اصحاب

الأنواع انما وجدت من‌الحق الأول لتكون مُثُلاً وقوالب ومقاييس لماتحتها لان ما يتَّخذ له‌المثال يجب ان يكون اشرف واعلى لأنه الغاية .

ولا يصحُّ للعقول هذاالقول منهم [١] فانَّهم أشدُّ مبالغةً من اتباع المشائين فى انّ‌العالى لايكون لأجل‌السافل بل عندهم ان هذه‌الحسيات اصنام و اظلال لتلك الصور ولا نسبة بينهما فى‌الشَّرف والكمال .

ثمَّ كيف يحتاج‌البارى فى ايجاد شى‌الى مثال ليكون دستوراً لصُنعه وشأنه الأبداع والتأييس‌المطلق ولو احتاج، لاحتاج فى‌ايجادالمثل ايضاًالى‌امُثُل أخرى الى غير‌النَّهاية .

بحث و تحصيل [٢]

ثمَّ لقائل ان يقول: ان‌الحيوان اذا كان فى‌العالم الأعلى يكون حسَّاساً لأنَّ الحساس فصله والحسّ ليس الا انفعالاً من صورة طبيعيَّة جسمانيَّة فكيف يمكن ان يكون فى‌الجواهر‌الكريمة العالية حس و هو موجود فى‌الجوهر الأدنى .

فالجواب عنه : ان نسبة هذاالحسّ الى‌الحسّ‌العقلى كنسبة هذاالحيوان اللَّحمى الى‌الحيوان‌العقلى فالحسُّ الذى فى عالم‌الأدنى [٣] لا يشبه‌الحسَّ الذى فى‌العالم الأعلى فان‌الحس هناك على منهج‌المحسوسات التى هناك ولذلك صار بصر هذا الحيوان السفلى متعلّقاً ببصر‌الحيوان الأعلى و متصلاً به وكذا سمعه بسمعه وشمَّه بشمّه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه‌النار‌الكائنة بتلك‌النار‌المبدعة .

وكان رسول‌الله صلى‌الله عليه و آله بهذه‌الحواس الباطنة يُدرِك‌الأمور‌الغايبة

١- فى‌بعض‌النسخ : ولايصحّ للعقول هذا فانهم اشد

٢- فى نسخة د،ط و آ،ق : بحث و تحقيق   ٣- : فيهذاالعالم‌الأدنى ... د،ط

حيث قال فى الذوق : «ابيتُ عند ربى يُطعِمنى ويَسقينى» وفى الشّمّ «انى لأجدُ نفَس الرحمان [من جانب اليمن]» و فى البصر : «زويت لى الأرض فاريتُ مشارقها و مغاربها» و فى اللّمس : «وضَع الله بكتفى يده فاحسّ الجِلدُ بَردها بين ثديى» و فى السّمع : «اطّت السّماء [وحق لها ان تأطّت ، ما فيها موضِعُ قدَم الاّ و فيها ملك ساجد او راكع]» .

وقال ايضاً : «ان هذه النار غسلَت بسبعين ماءً ثمّ انزِلَت» اشارة الى انّ هذه النار الجسمانيّة من مراتب تنزّلات النار العقليّة ؛ فكما انّ الانسان العقلى يفيض بنوره على هذا الانسان السفلى بوسايط مترتّبة فى العوالم العقليّة والمثاليّة كلّها اُناسٌ متفاوتى المراتب والنشئآت كذلك بين النار العقليّة والنار السفلية نيرانات مُترتّبة .

والاغتسال بالماء اشارةٌ الى تنزّل مرتبتها عن كمال حقيقتها الناريّة و لضعف تأثيرها و تنقّص جوهرها و انكسار كيفيّتها على حسب كل نزول. ١

قال الفيلسوف[٢] الاعظَم : «انّ فى الانسان الجسمانى الانسان النّفسانى والانسان العقلى ولست اعنى[٣] هوهما لكنّى اعنى به انّه يتّصل بهما لانه صنَم لهما و ذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلى وبعض افاعيل الانسان النفسى[٤] و ذلك لانّ فى الانسان الحسى [الجسمانى كلمات الانسان النفسانى و كلمات الانسان العقلى فقد جمع الانسان الجسمانى كلتا الكلمتين] الاّ انهما فيه قليلة ضعيفة نزرة

١ـ فى بعض النسخ : و تضعف تأثيرها ...

٢ـ كتاب الاثولوجيا المطبوعة فى آخر حواشى القبسات ط ح ١٣١٤ هـ ق باب النوادر الميمر العاشر . فى الانسان العقلى والنفسانى والجسمانى ص ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧ .

٣ـ فى نسخة اثولوجيا : ولست اعنى انه هو هما...

٤ـ : بعض افاعيل الانسان النفسانى (اثولوجيا)

لأنّه صَنَمُ الصَّنم [١] .

فقد بان انّالأنسان الأول حساس" الاّ انّه بنوع اعلى و افضل من الحس الكائن فى الأنسان السِّفلى و انّه انما ينال الحس من الأنسان الكاين فى العالم الأعلى العقلى كما بيّناه .

وقال ايضاً : «ان هذه الحسايس عقول" ضعيفة" و تلك العقول حسايس قويّة[٢]» .

الاشراق الخامس

فيما احتجّ به الشيخ الالهى فى هذا المَطلب ومايَرِدُ عليه و هو وجوه :

الأول : ما ذكره فى المطارحات و هو : ان القوى النّباتيّة من الغاذية والناميَة والمُوَلِّدَة اعراض اما على رأى الأوايل فلحلولها فى محلٍّ كيف كان و اما على رأى المتأخّرين فلحلولها فى محلٍّ مستغن عنها لأنّ صور العناصر كافية فى تقويم وجود الهيولى والاّ لما صحّ وجود العناصر والممتزجات .

واذا كانت هذه القوى اعراضاً فالحامل لها كالأرواح والأعضاء دايم السيلان والتّبدّل لأستيلاء الحرارة العزيزيّة و غيرها عليه ، فاذا بَطَل المحل او جزئه بطل

١ـ فى بعض النسخ من جملتها نسخة د،ط و آ،ق : «ان فى الانسان الحسى كلمات الانسان النفسانى و كلمات الانسان العقلى فقد جمع الأنسان الحسى كلتى الكلمتين الا انهما فيه قليلة ضعيفة ... الخ »

٢ـ يظهر من كلمات الشيخ اليونانى انه كان ذوقدم راسخ فى الالهيات و لعله كان افضل الحكماء فى المعارف الحقة قوله : ان هذه الحسايس .... ينادى باعلى صوت انه كان قائلا بالتشكيك الخاصى و يجوز التشكيك فى افراد حقيقة واحدة كما ذهب اليه الشيخ المقتول و هو (افلوطين) يرى ان الوجود حقيقة واحدة والفرق بين افراد بالتشكيك الواقع فى حاق الحقايق لاالتشكيك العامى الذى يجتمع مع تباين الحقايق و يرى ان الفرق بين المجرد والمادى ليس فى اصل حقيقتهما بل التشكيك يرجع الى اصل واحد ووجود فارد له ظهور و بطون ظاهره مادى وباطنه مجرد .

مافيه من القوّة و يتبدّل الباقى بورود الوارد من الغذاء ، فالحافظ للمزاج بالبدل والمستبقى له زماناً يمتنع ان يكون هو القوّة والأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم ولاالتى سيحدث بعد ذلك و لأنّ وجودها بسبب المزاج فهى فرع عليه والفرع لا يحفظ الأصل .

ولأنّ هذه الأفاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوّة لا شعور لها ولا ثبات فى الحيوان والنبّات .

وما ظنّ ان فى النبات نفساً مجرّدة مدبّرة فليس بحقّ والاّ لكانت ضايعة معطّلة عن الكمال و ذلك محال .

ثمّ المسمّى عندهم بالمصوّرة قوّة بسيطة عديمة الشعور، كيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة فى حفظ الشخص والنوع .

والعاقل الفطن اذا تأمّل ذلك علم ان هذه الأفاعيل لا يمكن صدورها عن قوة لا تصرّف لها ولا ادراك ، بل لا بدّ وان يكون صادرة عن قوّة مجرّدة عن المادّة مدركة لذاتها و لغيرها ، فهى من العقول التى فى الطبقة النازلة العرضيّة وهى ارباب الأصنام والطّلسمات .

هذا حاصل ما ذكره و فيه من مواضع الأنظار مالا يخفى لمن نظر فى الأصول الماضية مع قلّة جدواه كما مرت الأشارة اليه . [١]

الوجه الثانى : انّك اذا تأمّلت الأنواع الواقعة فى هذا العالم وجدتها غير واقعة بمجرد الأتفاق والاّ لما كانت الأنواع محفوظة عندنا ، و امكن ان يحصل من

١ـ اما قلة جدواه فلانه يجوز ان يصدر هذه الافاعيل عن المجرد الذى يقول به المشائون ولا يثبت بهذا فرداً عقلانياً للماديات و يرد عليه انه لا يجوز صدور هذه الافاعيل عن المجرد المحض بدون توسيط صورة مقومة للمادة اعنى الصورة النوعية والتفصيل يطلب من حواشينا على هذا الموضوع .

الانسان غيرالانسان و من الفرس غيرالفرس و من البرّ غيرالبرّ وليس كذلك فالامور الثابتة على نهج واحد ، لا يبتنى على الاتفاقات .

ثمّ الالوان الكثيرة العجيبة فى رياش الطواويس ليس سببها امزجة تلك الريشة .

فالحق: انّ كلّ نوع حسّىٍّ له جوهر مجرد نورى قائم بنفسه مدبّر للنوع حافظ له معتنٍ به [1] و هو كلى ذلك النوع بمعنى تساوى نسبته الى جميع اشخاص النوع فى دوام فيضه عليها و اعتنائه بها فكانه هوالحقيقة للكل والاصل و هى الفروع . انتهى [2] .

وهذا ايضاً اقناعىّ ولا يثبت به الاّ علوم المبادى بهذه الانواع و آثارها بوجه من الوجوه اذ يكفى لما ذكره تصوّرات الافلاك و نفوسها [3] .

الوجه الثالث استدلاله بقاعدة الامكان الاشرف و هو : انّ الممكن الاخسّ اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله .

والقاعدة موروثة من المعلّم الاول حيث قال: «يجب ان يعتقد فى العوالى ماهو اكرم و اعلى» و برهانه مذكور فى كتب هذا الشيخ الاشراقى .

فلما كان عجايب الترتيبات واقعة فى العالم الجسمانى من النظم البديع والترتيب المحكم و كذلك فى عالم النفوس من العجايب الروحانيّة ولا شكّ انّها فى العالم العقلى النورى اشرف و ابدع مما فى هذين العالمين فيجب نظيرها فى ذلك العالم .

هذا اقرب الوجوه الثلاثة ، الاّ انّ الشيخ اجراها فى نسب الترتيب لا فى الذوات

۱- : اى ذو عناية به .

۲- و هو بالحقيقة الكل والاصل وهى الفروع . آ،ق-د،ط والمراد من الكلى هوالكلى السعى الاحاطى .

قوله: فالحق ان كل نوع حسى . فى النسخ المعتبرة : نوع جسمى ....

۳- هذه المناقشة لا يرد على الشيخ المقتول و قد ذكرنا تفصيل هذا البحث فى رسالة مستقلة .

كانه لم يتيسّر له الا المماثلة في النسب و حسن الترتيب لا في الصّور والحقايق .

ولهذا قال : و اذا سمعت انباذ قلس وآغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الى اصحاب الأنواع فافهم غرضهم .

ولا تظنّن انهم يقولون : صاحب النوع جسم اوجسماني او لهرأس و رجلان واذا وجدت هرمس يقول : «ان ذاتاً روحانيّة القت الىّ المعارف فقلت له : من انت؟ فقال : انا طباعك التام» فلا تحمله على انّه مثلنا .

وقال في موضع آخر : «ثم القائلون بالمثل لا يقولون : للحيوانيّة مثال و لكون الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر و كذا لا يقولون لرائحة المسك مثال و للمسك مثال آخر بل يقولون : ان كل مايستقل من الأنواع الجسمانيّة له امر يناسبه في عالم القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب الأصنام له هيئآت نورانيّة ، روحانية في عالم النور المحض من الأشعّة العقليّة و هيئآت المحبّة واللذة والعزّ والذل والقهر وغير ذلك من المعاني فاذا وقع ظلّه في هذاالعالم يكون صنمه المسك مع ريحه الطيّبة اوالسّكّر مع الطعم الحلو اوالصورة الأنسانيّة اوالفرسيّة او غيرهما على اختلاف اعضائها وتباين تخاليطها و اوضاعها على التناسب الموجود في الأنوار المجردة»

وهذه اغراض هذاالشيخ المتألّه و مقاصده في هذاالباب .

وفيها مع ما سبق انالرّجلين والجناحين و غيرذلك من الأعضاء اذا كانت من اجزاء هويّة الحيوان عنده فكيف يكون ذات بسيطة نوريّة مثالاً لها سواء اخذت وحدها او مع هيئتها والمماثلة بين الأمرين وان لم يشترط من جميع الوجوه لكن يلزمه ان يقع الجوهري من كل منهما بازاء الجوهري من الآخر والعرضي بازاء العرضي وقد علمت من مسلكنا ان تمام حقيقة كل موجود هي صورته فقط [۱] .

۲ـ واعلم انالشيخ «قده» ذكر هذهالمسالة فيالحكمةالاشراق و شرح مرامه العلامةالشيرازي و مصنف

وايضاً ان تلك الأرباب عنده من حقيقة النور و ماهيته و هذه الأصنام عنده اما برازخ او هيئآت ظلمانيّة واى مناسبة بين ماهيّة النور وبين جواهر الأجسام وهيئاتها الظلمانيّة فانّه غير قائل بالصور النوعيّة ولا بحقيقة الوجود المنبث على جميع الماهيات على اختلافها كمالاً و نقصاً و غناءً و افتقاراً و ان اختلاف الأشياء ماهيةً منشأؤها اختلاف الوجود شدّةً و ضعفاً و تقدماً و تأخراً واستقلالاً وارتباطاً ولو سلم ان ما ذكره يثبت المناسبة والتمثيل فاين المماثلة النوعيّة .

وهذا هو الذى قد رامه الأقدمون فيما بين اشخاص الأنواع و اربابها ، مع التفاوت بينهما فى الكمال والنقص و مما دلّت عليه تسمية حكماء الفُرس ربّ كل نوع باسمه حتى ان نبتة المسمّاة بهوم التى كانت تدخل فى اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونه «هوم ايزد» و كذا لجميع الأنواع فانهم كانوا يقولون لصاحب صنم الماء من الملكوت «خرداد» وما للأشجار «مرداد» وما للنار سمّوه «ارديبهشت»

الاشراق السادس

فى ذكر ما قاله الفيلسوف الأكرم فى باب الصُّور المُفارقة تائيداً وتحقيقاً

المشهور عند الجمهور ان رأى الفيلسوف مخالف رأى استاديه افلاطُن و سقراط و آغاثاذيمون و غيرهم فى اثبات المثل العقليّة حتى انه لما اراد الشيخ ابو نصر الفارابى ان يجمع بين الرأيين فى مقالته المشهورة، اوّل المُثُل الى ما فى علم الله من الصور القائمة بذاته و كانّه و غيره كالشيخ الرئيس و من وافقهما لم يقدروا على تصحيح القول بها بالبرهان او الكشف ولم ينظروا ايضاً الى كتاب اثولوجيا للمعلم الاول حتى

←

هذا الكتاب «قده» قد احكم بنيان كلامه و قرر هذه المسالة بوجه لا يرد عليه شئ من النقوض والاشكالات التى اوردها اتباع المشائية (شرح حكمة الاشراق ط ح ١٣١٥ هـ ق ص ٣٢٨ الى ٣٥٠) .

علموا بكيفيةالاتفاق بينه و بين معلميه ، والاّ فكلماته ناصّة على وجودالصور المجردة القائمة بذواتها لافى محلٍّ *

واماالرّد الذى يوجد فى كلامه على الاوايل فهو على مظاهر مذهبهم بناءً على عادتهم فى الرّموز والتجوّزات سيّماً فيما صعب فهمه و دقّ مسلكه .

قال فى الميمر الرابع [1] منه : «ان من وراء هذاالعالم سماء" و ارض" و بحر و حيوان و نبات و ناس" سماويّون و كلٌّ من فى هذاالعالم سماوىّ و ليس هناك شىء" ارضىّ البتّة» .

وقال فيه[2] ايضا «انالانسان الحسى انّما هو صنم للانسانالعقلى والانسان العقلى روحانى و جميع اعضائه روحانيّة" ليس موضع العين غيرموضع اليد ولامواضع الاعضاء كلّها مختلفة لكنّها كلها فى موضع واحد .

وقال فى الميمر الثامن : «انّالشى[3] الذى يفعلالناريّة انّما هى حيوة «ما» ناريّة ، و هى النارالحقة[4] فالنار اذنالتى فوق هذهالنار فىالعالم الاعلى هى احرى بانيكون ناراً، فانكانت ناراًحقّاً فلا محالةانها حيّة[5] و حيوتها ارفع و اشرف منحيوة هذهالنار لان هذهالنار صنم لتلكالنار. فقد بانوصح انالنارالتى فىالعالمالاعلى هى حيّة" وانتلكالحيوة هىالقيّمةبالحيوة على هذهالنار و على هذهالصفة يكونالماء والهواء فانّهما هناك حيّان كلاهما فى هذاالعالم الاّ انّهما فى ذلكالعالم اكثر حياةً لانّ تلك هىالتى تفيض على هذينالحيوة» .

---

* - فى نسخة: د،ط و آ،ق بعد قوله: «علموا بكيفيةالاتفاق بينه وبين معلميه»: واماالرد الذى يوجد فى كلامه.... سيما فيما صعب فهمه ....ودقمسلكه....

۱- كتاب اثولوجيا للشيخاليونانى المطبوع فى حاشية القبسات للسيد الداماد ۱۳۱٤ هـ ق ط ص۲۱٤ و اول كلامه : «ونقول ان من وراء هذاالعالم سماء وارض و بحر ... الخ

۲- الميمرالخامس كتاب اثولوجيا المطبوعه فى حاشيةالقبسات ص ۲۱۹ .

۳- اثولوجيا الميمرالثامن ص ۲٤٥ منالقبسات . ٤- فىاثولوجيا : وهىالنارالخفيفة .

٥- فى نسخة اثولوجيا فلا محالة انها حيواة

وقال فیه‌ایضاً «ان هذاالعالم الحسی کلّه انماهومثال وصنم" لذلك‌العالم فان‌كان هذاالعالم حیّاً فبالحری ان یکون ذلك‌العالم اتمّ تماماًواکمل کمالاً لأنه‌هوالمفیض علی هذاالعالم‌الحیواة والقوة والکمال والدوام فان کان هذاالعالم تاماً فی غایة التمام فلا محالة ان هناك‌الأشیاء کلها التی هیهنا الاّ انّها فیه بنوع اعلی و اشرف کما قلنا مراراً .

فثمّ سماء" ذات حیوة وفیها کواکب" مثل هذه‌الکواکب التی فی هذه‌السماء غیر انّها انور واکمل ولیس بینهما افتراق کما تری هیهنا و ذلك انّها لیست جسمانیة وهناك ارض لیست ذات سباخ لکنّها کلها [1] عامرة و فیها الحیوانات کلّهاالطبیعیّة الأرضیّة التی هیهنا و فیها نبات مغروس فی‌الحیوة وفیها بحار وانّها جاریة[2] جریاناً حیوانیاً و فیهاالحیوانات‌المائیّة کلها و هناك هواء" وفیه حیوانات هوائیّة حیّة‌شبیهة بذلك‌الهواء والأشیاء التی هناك کلها حیّة" وکیف لایکون حیّة وهی فی عالم‌الحیوة المحض لایشوبهاالموت البتّة وطبایع‌الحیوان التی هناك مثل طبایع هذه الحیوانات الا ان‌الطبیعة هناك اعلی و اشرف من هذه الطّبیعة لأنّها عقلیّة لیست حیوانیة.

فمن انکر قولنا و قال : من این یکون فی‌العالم‌الأعلی حیوان" وسماء" وسایر الأشیاء التی ذکرناها قلنا : ان‌العالم‌الأعلی هوالحیّ‌التام الذی فیه جمیع‌الأشیاء ، لأنّه ابدع من‌المبدع الأول التام ففیه کلّ نفس وکلّ عقل ولیس هناك فقر ولا حاجة البتّة لأن‌الاشیاء التی هناك کلّها مملوّة" غنیً و حیوةً کأنّها حیوة تغلی و تفور و جری حیواة تلك‌الأشیاء انما تنبع‌من عین واحدة لا کانها حرارة واحدة او ریح واحدة فقط بل کلها کیفیّة واحدة فیها کل کیفیة یوجد فیها کلّ طعم و تقول :

۱- فی اثولوجیا : لکنها حیة عامرة .

۲- فی اثولوجیا : وانها جاریة وما یجری جریاً حیوانیاً... الخ . اثولوجیا المطبوع فی حواشی‌القبسات ص ۲٤۷

انك تجد فى تلك الكيفيّة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الأشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الأشياء الطيّبة الروايح و جميع الروايح وجميع الألوان الواقعة تحت البصر وجميع الأشياء الواقعة [١] تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعة تحت السمع اى اللحون كلها و اصناف الايقاع و جميع الأشياء الواقعة تحت الحس .

وهذه كلّها موجودة فى كيفية واحدة مبسوطة على ما وصفناه لأنّ تلك الكيفيّة حيوانية عقليّة تسع جميع الكيفيات التى وصفناها ولا تضيق عن شئ منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها [٢] ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلاً منها قائم عليحدة » .

وقال فى الميمر [٣] العاشر : «ان لكل صورة طبيعيّة فى هذا العالم فهى ذلك العالم الا انّها هناك بنوع افضل و اعلى وذلك انّها هيهنا متعلقة بالهيولى و هى هناك بلا هيولى و كلّ صورة طبيعيّة هيهنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء و ارض و حيوان و هواء وماء و نار فان كان هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتاً ايضاً» الى غير ذلك من كلماته و بياناته و نصوصه و اشاراته فى اثبات الصّور فانها كثيرة يؤدّى ذكرها الى التطويل ، ولولا مخافة الأدب لبعد منهجها عما التفه اذواق الطلّاب لاوردتها جميعاً لشرفها و عظم جدواها ، ولكن فيما نقلناه كفاية لطالب الاستبصار ولا ينفع لغيره التكرار [٤].

١ـ وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس .

٢ـ اثولوجيا «معرفة الربوبية» الطبعة الحجرية فى حواشى القبسات ط ع ط ١٣١٢ هـ ق ص ٣١١، ٣١٢، ٣١٣ .

٣ـ فى بعض النسخ : من غير ان يختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها ..... الخ

٤ـ وقد نقلنا كلمات هذا الفيلسوف فى رسالة الفناها فى المثل النورية والبرزخ و قد حققنا نصوص هذا الكتاب و ظواهرها بما لامزيد عليه .

الاشراق السابع

فی تتمّةالشّکوك فی اثبات‌الصور والتفصّی عنها حسبَما وجدناها فی مواضع متفرّقة من اُثو لوجیا والتقطنا منه فلنذکرها منتظمة مُتلخّصة

الأوّل : «انّه ان کان فی العالَم الاعلیٰ نبات“ فکیف هو هناك و ان کان ثمّة نار“ و ارض“ فکیف هما هناك فانه لایخلوا من ان یکونا هناك اما حیّین و اما میّتین فان کانا میّتین مثل ما هیهنا فماالحاجة الیهما هناك وان کانا حیّین فکیف یحییان هنالك » .

فاجاب بقوله: «قلنا : اماالنبات فنقدر ان نقول : انه هناك حیّ و ذلك ان فی النبات کلمة“ فاعلة محمولة علی حیوة فهی اذن لا محالة نفس «ما» واحریٰ ان یکون هذه‌الکلمة فی النبات الذی فی العالم الأعلیٰ و هوالنبات الأوّل الاّ ان تلك الکلمة واحدة“ کلیّة و هذه کثیرة متعلقات“ جزئیّة فهوالنبات الأوّل الحق والذی دونه نبات“ ثانی و ثالث“ لأنّه صنم“ لذلك النّبات وانما یحیی هذا بما یفیض علیه ذلك من حیوٰته .

فامّا هذه‌الأرض فلها ایضاً حیوة“ «ما» وکلمة فعالة کما وقعت‌الأشارةُ الیه، فان کانت هذه‌الأرض‌الحسیّة التی هی صَنم“ حیة فبالحری ان یکون تلك‌الأرض العقلیّة حیة ایضاً وهی‌الأرض‌الأولیٰ و انیکون هذه ارضاً ثانیة لها شبیهة بها [١] .

الثانی: لِمَ کانت هذه‌الحیوانات الغیرالناطقة هُناك فان کانت لأنها کریمة فما هناك اکرم جوهراً و اشرف .

١ـ اثولوجیا المطبوع فی آخرالقبسات ١٣١٢ هـ ق باب‌النوادر من‌المیمرالعاشر فی تمامیة کل ما فی عالم‌العقول ص ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤ .

فاجاب : بان العلة فی ذلك "ان البارى الاول واحد" فقط من جميع الجهات و "ابدع العالم واحداً ايضاً ولم يكن وحدانية المبدِع كوحدانية المبدَع والا لكانا شيئاً واحداً و هو محال فلا بدّ من ان يكون فی وحدانية المبتدع كثرة" لانه بعد الواحد الحق مطلقا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد لان الواحد هو التام والكثير هو الناقص و ان كان المفضول عليه فی حيّز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين و كل واحد من ذينك الاثنين يتكثر ايضاً على ما وصفناه و قد يوجد للاثنين الاولين حركة" و سكون و فيهما عقل وحيوة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول و كلها منه و كل واحد من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول و اكثر منها .

فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى ذا صور كثيرة و ان كانت صور الحيوان كلها فيه.

الثالث: قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة فی العالم الكريم فاما الحيوانات الدنية فلن يجوز ان نقول انها هناك .

فاجاب عنه بمثال واحد فقال : «ان الانسان الذى فی العالم الاسفل ليس كالانسان الذى فی العالم الاعلى فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان فلم يكن ساير الحيوانات التى هناك مثل هذه بل تلك اكرم و افضل .

الرابع : ما بال الناطق العالی اذا صار هيهنا "روّى و فكّر و ساير الحيوانات لا يروى ولا يفكر اذا صار هيهنا و هی كلها عقول .

اجاب : بان العقل يختلف فان العقل الذى فی الانسان غير العقل الذى فی ساير الحيوان فان كان العقل فی الحيوانات العالية مختلفاً فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفة وقد تجد فی ساير الحيوانات اعمالاً" ذهنية .

الخامس : ان كانت اعمال الحيوانات ذهنية" فلم لم يكن اعمالها كلها بالسواء

وان کان‌النطق علة للروية هيهنا ، فلِمَ لم‌يكن‌الناس كلّهم سواءً بالرويّة لكن‌روية كل واحد منهم غير روية صاحبه .

فاجاب: بان اختلاف الحيواة والعقول انّماهی لاختلاف حرکات‌الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة الّا انّ بعضها انوَر و اظهَر و اشرف من بعض و ذلك ان من‌العقول ما هو قريب من‌العقول الأُولیٰ فلذلك صار اشدّ نوراً من بعض و منها ماهو ثان و ثالث فلذلك صار بعض‌العقول الّتی هيهنا الهيّة وبعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها من تلك‌العقول الشريفة .

واما هناك فكلها ذوعقل فلذلك صارالفَرَسُ عقلاً و عقل‌الفرس فرسٌ ولا يمكن ان يكون‌الذی يعقل‌الفرس انما هو عاقل‌الأنسان فان ذلك محال فی‌العقول الأُولیٰ .

فالعقل الأوّل اذا عقل شيئاً «ما» کان هو وما عَقَله شيئاً واحداً فالعقل‌الأول لايعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحيوة نوعيّة وكانت‌الحيواة الشخصيّـة ليست بعادمة للحيواة‌المرسلة فكذاالعقل‌الشخصی ليس بعادم للعقل‌المُرسل .

فاذا كان هذا هكذا فالعقل‌الكائن فی بعض‌الحيوان ليس هو بعادم للعقل‌الاول وكلّ جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزی بـه عقل فالعقل للشیٔ الذی هو عَقَله له هوالأشياء كلها بالقوّة[1] .

فاذا صار بالفعل صار خاصّاً و اخيراً بالفعل و اذا كان اخيراً بالفعل صار فَرَساً او شيئاً آخر من‌الحيوان و كلّما سلكت الحيواة الیٰ اسفل صار حيّاً دنيّاً خسيساً ، و ذلك انّ‌القوی الحيوانيّة كلما سلكت الیٰ اسفل و ضعفت و خفيت بعض افاعيلها العالية فحدثت منها حيوان ادنیٰ ضعيف فاذا صار ضعيـفاً احتال له العقل الكاين

۱ـ فی نسخة: د،ط و : آ،ق : فالعقل الذی هو عقل له هوالاشياء كلها بالقوة .

فيحدث الأعضاء القويّة بدلاً عن قوّته كما لبعض الحيوان اظفار" ولبعضه مخاليب" و لبعضه قرون و لبعضه انياب" على نحو نقصان قوّة الحيوة فيه .

السادس : ان كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فأين يذهب تلك القوّة او تلك النفس؟ .

فاجاب: بأنّها تصير الى المكان الذى لم يفارقه، و هو العالم العقلى و كذلك اذا فسد الجزء النفس البهيمى ، تسلك النفس الّتى كان فيها الى ان تأتى العالَم العقلى وانّما تأتى ذلك العالم لان ذلك العالم مكان النفس و هو العقل والعقل لا يفارقه ، والعقل ليس فى مكان فالنفس اذاً ليست فى مكان ولا يخلو عنها مكان» .

فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذا الفيلسوف الأعظم والحمد لواهب العقل والحيوة .

المشهد الثالث

فى النّظر المختص بعلم المعاد

وفيه شواهد

الشّاهد الأوّل :

فى احوال ما يتوقّف عليه النّشأة الثانية وفيه اشراقات

الأول : فى قوابل التكوين قد علمت انّ وجود الأشياء و صدورها عن التّدبير الأول على ضربين الأبداع و هو صدور الوجود عن الواجب الحقّ بلا مشاركة جهة القابليّة والتكوين و هو ما يتوقف على صلوح القابل، ولا بدّ فى العناية من وجودهما جميعاً كما اقيم البرهان عليه فلا بدّ من وجود ما يقبل الكون بعد الكون وما به يستصحّ و يتخصّص حدوث بعد حدوث ، وهما المادّة بامكانها واستعدادها والحركة بتجدّدها و اعدادها .

على ان الحكماء كلّهم مجمعون على انّ موجد المحدثات كلها هو البارى و كلّ من جحد هذا فهو عندهم مهجور مضلّل فى جحوده بل الكل اما بقضائه او بقدره .

فهوالفاعل الحقيقى فى انشاء هذه‌النّشأة الا انّه شرع فى انشائها و ما بعدها بعد استيفاء مراتب‌الموجودات فابدع منه اولاً مباديها ثم ارجع اليه عوايدها فكانت النهاية علىٰ عكس‌البداية فكانت عقلاً ثم نفساً ثم طبيعةً ثم مادةً فيعود متعاكسةً كأنّها تدور علىٰ نفسها جسماً مصوّراً ثم نباتاً ثم حيواناً ذانفس ثم انساناً ذاعقل : فابتدءالوجود من‌العقل وانتهى الى‌العاقل وفيما بينهما مَراتب و منازل .

وعلّة‌الشرف والكمال هى‌الدّنوّ من‌الحقّ‌المتعال ففى‌الابتداء كل ما تقدم كان اوفَرَ اختصاصاً وفى‌الانتهاء كل ماتأخرعن‌الهيولىٰ فهو اقرب الىٰ ان يَجِد من الشرور خلاصاً .

الاشراق‌الثانی

فى‌الدّلالة على‌الاجسام الاُستقسيّة و قَبولهاالتّركيب

لما كانت عناية‌الله غير واقعة الىٰ حدٍّ [1] وكانت سلسلة‌البسايط منتهيةً فى‌النزول الىٰ اَقصيها وهى‌المادّة الاُولىٰ فاقتضت انشاء المركّبات‌الجزئيّة القابلة للديمومية النوعيّة وابدعت منها نفوساً قابلةً للديموميّة‌الشخصيه فى‌النشأة‌الثانية [2]

ثم ان وجودالعناصر تحت‌الفلك معلوم لنا بالمشاهدة و هى قابلة للتركيب كما

۱ـ فى بعض‌النسخ: غير واقفة الى حد . فى‌بعض‌النسخ : الاجسام‌الاسطقسية ....

۲ـ يريد اثبات‌النفس بالمقدمتين احديهما ان‌البسائط منتهية الى‌البسايط والثانى عدم وقوف‌الفيض وعدم تناهيها بدواً و ختماً و فى‌الاسفار «مبحث النفس ط۱۲۸۲ هـ ق ص۲۶۱» اعلم ان عناية‌البارى جل‌اسمه لما افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدس‌علىٰ ترتيب‌الاشرف فالاشرف حتى بلغ الىٰ ادنى البسائط و اخسها منزلة و لم يجز فى عنايته وقوف الافادة الىٰ حد لا يتجاوزه فبقى امكان وجود امور غير متناهية فى حدالقوة ....الخ وفى‌الاسفار حذف‌جواب لما اما من‌الناسخ اوالمصنف و يدل عليه عبارة هذاالكتاب ولا يحتاج الىٰ توجيهات طويلة‌ارتكبها المحقق السبزوارى «قده»

ركّبنا الماء بالتراب و حصل منهما الطّين .

واما المركّبات التامة الطبيعية التى لايتأتى الاّ بقدرة الله فلما لم يتم وجودها الا بكيفيات فعليّة او انفعالية لا بُدّ لها من حرارة محلّلة مبدّدة وبرودة جمّاعة مسكّنة و رطوبة ذات انقياد للتخليق والتشكيل ويبوسة حافظة لما افيد عليها من التّقويم والتعديل فجادت العناية لوجود عناصر اربعة متضادّة الأوصاف والكيفيات ساكنة الطبيعة فى اماكن متخالفة بعضُها فوق بعض بحسب ما يَليقُ بها مرتّبةً ترتيباً بديعاً منضّدةً نضداً عجيباً حيث جعل كُل متشاركين فى كيفيّة واحدة فعليّة او انفعالية مُتجاوِرَين .

وقد علمت بوجود الحركة المستلزمة لوجود السّماء المقتضية لوجود الحُدود والاَطراف والجهات المصَحّحةُ لوجود المستقيمات من الحركة .

فالعناصر ممكنة الاِنقلاب والأستحالة فى صُوَرها و كيفياتها لاِمتناع القول بالكُمون والمحبّة والغلبة .

الاشراق الثالث

فى لمّيّة قبول العناصر للتكوين

و كيفيّةُ هذه الأجسام لقصور جواهرها وخسّة صورها ممايتأتى منها التركيب و قبول الكَون بعد الكَون و هذا بخلاف اجرام العالية الأوليّة فانها غير متأتية للكون الثانى لما لها من صورة كماليّة يمكنها بحسب فطرتها الأولى عبادة الحق و طاعته طوعاً من غير حاجة الى اكتساب قوة اُخرى و فطرة ثانية اذ الممكن لم يخلق هباءً و عبَثاً بل لان يكون عبداً عابداً له تعالى شاهداً لوجوده تعالى و وحدانيّته .

فالعناصر انما خُلقت لقبول الحيوة لكنّها عندانفِرادها قاصرةٌ عن قبولها لاجل

تضادٍّ صورها فی اوایل‌الکیفیات و الاّ فالجسم بجسمیّته قابل المحیوة غیر متعصّیة عنها فلا بدّ لقبولها‌الحیوة من‌الامتزاج الموجب لحصول کیفیة‌المزاج‌المتوسطة بین التّضاد البعیدة عن‌الاطراف‌الموجبة للموت و‌الفساد فیستفید‌المرکّب حیوةً «ما» علی قدر توسّطه و بُعده عن‌الاطراف و قُربه من‌الاجرام‌العالیة الحیّة بالحیوة الذاتیّة .

فان لم یمعن فی‌التوسّط و‌الاعتدال و‌الاتحاد و هدم جانب‌التضاد یقبل[۱] من العنایة نوعاً ضعیفاً من‌الحیوة کالحیوة‌النباتیّة وذلک بعد ان‌یستوفی درجات‌التراکیب الناقصة من‌الآثار‌العلویة کالسّحب و‌الادخنة و‌المطر و‌الثّلج و‌الطّل و‌الصقیع و‌الرعد و‌البرق و‌الصاعقة ثم درجات‌المعادن کالزّیبق و‌الیشم و‌البلّور و‌الزّاج و‌الملح و‌الزّرنیخ و‌النّوشادر وما یتولد منها[۲] من الاجسام السّبعة المتطرّفة و غیرها کالیواقیت .

حکمةٌ عرشیّةٌ

ان سأل سائلٌ ما بال امر‌الباری لم یتوقّف عند حصول هذه‌البسایط کلّها وقد برزت بحصولها سعةُ قدرت‌الباری و‌اتّضح لمکانها‌الجود‌الالهی اذ هی نهایة تدبیر‌الامر بل‌اتّجه الامر منه الی احداث المرکّبات الجزئیّة التی لا یستحقّ ولا واحد منها‌الدیمومة الشخصیة بذاته ثم قُصاری امرها‌الوصول الی‌الذی هبط منه .

فنقول : اولاً ان هذه‌القشور‌الکثیفة و‌ان‌کانت خسیسةً فلیست باشدّ خساسةً من‌العدم‌البحت .

ثم ان اعادة ترتیب‌الحدوث من‌الحسیات الی‌العقلیات ممن له‌الخلق و‌الامر لیست

۱ـ : قبل من‌العنایة نوعاً ضعیفاً... د،ط ـ آ،ق ۲ـ فی‌بعض‌النسخ: وما یتولد من‌الاجسام ...

باقل خيراً و نفعاً و جوداً من ابتدائه بالشوق عن العقليات الى الحسيات ولا ايضاً فى هذا صعوبة ليست فى ذاك اذا لنا شىء عن افق الابداع و ان تناهى فى الكثافة والاظلام والتبرد والجمود فليس بممتنع عن قبول التلطيف عن تأثير الجوهر اللطيف.

اولا ترى ان الارض و ان تمكنت فى الهوى والاستثقال (والاستقلال. خ، ل) واشتدت قواها بمبالغ الانزال فانها بتأثير الشمس فيها و اشراقها عليها تستجلب اللطافة و يصير مادة للاقوات و طينة للاستحالات ولو كانت بكثافتها ممتنعة العود الى اللطافة او لقشريتها مستحيلة الصيرورة مادة للب الصورة لما كانت فى جوهرها بالحقيقة قوة منفعلة ولما حصل النقل فيها من القشور الى الحبوب المزروعة ومادة للنبات ومن الاقوات الى نطف الحيوانات منشأ للابناء والنبات و هكذا الى ان ينتهى الى اللباب المحض والعقل الصرف .

الاشراق الرابع

فى تكون النبات والحكمة فيها

لما كان مزاج النبات اقرب الى الاعتدال من مزاج المعادن فتخطى خطوة الى جانب القدس وقد جرت سنة الله تعالى : «ان من قرب اليه شبراً ، قرب به ذراعاً» فافاد له خلعة صورة كمالية يستبقى بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق الجماد .

فانظر كيف تمم الجود الواهب الحق نقصان الديمومة الشخصية فى هذا الصنف باعطاء الديمومة النوعية فوفى قسطه من البقاء فاستبقى نوع ما وجب فساده بقوة مولدة قاطعة لفضلة من مادته ليكون مبدء لشخص آخر .

ولما لم يحصل كماله الشخصى اول مرة لكون مادته جزء لمادة شخص سابق

رتّب له‌النامية الموجبة لزيادة فی‌الأقطار علی نسبة مخفوظ لائقة .

ولما توقّف فعلها علی‌التّغذّی جعل لهاالغاذية و جعل للغاذية خوادم من‌قوی اربع جاذبة يأتيها بما يتصرّف فيه و هاضمة محللة للغذاء مُعِدّة اياها لتصرف‌الغاذية وماسكة تحفظها مدّة لتصرف‌المتصرف ودافعة لما لايقبل‌المشابهة .

حِكمَة عَرشيّة

اعلم انّ‌الحكماء حيث جعلواالمولّدة والمصوّرة وغيرها قویً للنفس‌الانسانية والنفس حادثة بعد حدوث‌المزاج و تمام صورالأعضاء ؛ فاستشكل هذا بعض‌الناس بانّ‌القول باستناد صُوَرالأعضاء الی‌االمصورة؛[1] قول بحدوث‌الآلة قبل ذی‌الآلة و فعلها بنفسها من‌غير مستعمل ايّاها ، و هو ممتنع .

فاجيب عنه تارةً بعدم تسليم حدوث‌النفس لجواز قدمها كما ذهب اليه بعض‌ الفلاسفة .

وتارةً بحدوثها قبل‌البدن كما هو رأی بعض‌الملّيّين .

و تارةً بعدم جعل‌المصوّرة من قوی نفس‌المولود الحيوانی بل من قوی‌ النفس‌النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأی‌البعض .

وتارةً بتصييرها من قوی نفس‌الأمّ .

وشیء من هذه‌الوجوه لا يسمن ولا يغنی. وهكذااضطرب كلامهم فی‌انّ‌الجامع لأجزاءالبدن هل هوالحافظ لها ام‌لا؟ وفی انه نفس‌المولود ام‌لا؟

۱ـ وقد بين‌المصنف العلامة «اعلی‌الله مقامه» هذاالمبحث فی‌الأسفار علی‌التفصيل التام و قد ذكرجميع الشبهات و اجاب عنها و بسط هذه‌المسألة فی‌المبدء والمعاد ايضاً (ط گ ۱۳۱٦ ه ق ص ۱٦٦الی ۱٦۹) شرح‌الهداية ط ۱۳۱۳ ه ق گ ص ۱۸۳،۱۸٤،۱۸٥ كتاب‌الاسفار سفرالرابع علم‌النفس ۱۲۸۲ ه ق ص۲٥ ۲۷،٦۲

فذهب الإمام الرازي الى ان الجامع نفس الأبوين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم الى ان يستعد لقبول نفس، ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لساير الأجزاء بطريق ايراد الغذاء .

و نقل عن الشيخ الرئيس لما طالبه بهمنيار بالحجة : على ان الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها؟ انه قال: كيف أبرهن على ما ليس .

وبناء هذه الأقوال كلها على عدم العثور والاطلاع على كيفية الحركات الجوهرية و كيفية تجدد الصورة على المادة وتلازمهما و قد مرت الاشارة الى ان المادة باستعدادها علة مصححة لتشخص الصورة والصورة بجوهرها العقلى علة موجبة لمادة غير الأولى لبقائها و هكذا تسلسلت السواد بالصور والصور بالمواد، فالجامع في كل حين غير الحافظ لأن الأول معد محرك حسب تحركه والثاني موجب ممسك حسب ثباته و بقائه ، وهكذا في كل صور طبيعية او نفسية اذ لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة تعلقه بالمادة التي شأنها الانصرام و جهة بقاء و دوام لاجل تعلقه بالواهب التام [1] .

فالمقوم من الصورة للمادة غير المتجدد فيها بوجه و عينه بوجه كما نبهناك عليه مراراً . ثم ان العلامة الطوسي بعد ان زيف قول الشارح القديم للاشارات بـ : أن تصرف نفس المولود في المادة التي تصرفت فيها نفس الوالد و تفويض التدبير من قوة او نفس بعد مدة الى أخرى مستحيلة ، لأن تفويض احد الفاعلين مادة صنعه الى آخر ينوب عنه في تتميم فعله انما جاز في الأفاعيل الغير الطبيعية بين فاعلين يفعلان بارادة متجددة دون الطبيعية .

١- والمحقق الشارح لمقاصد كتاب الاشارات والتنبيهات ذكر هذه المسألة على وجه لا يرد عليه شيء من الايرادات التي ذكرها المصنف العلامة ولكن المحقق حيث لايقول بالحركة الذاتية والتحول في الجواهر لا يمكنه المصير الى ما حققه «قده»

اجاب[۱] عن اصل الاشكال بـ : ان ما يقتضيه القوانين الحكمية ان نفس الابوين تفرز من مواد الغذاء بقوتها المولدة مادة مستعدة لقبول قوة من شأنها اعداد المادة و تصييرها انسانا بالقوة وهى صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم المنى يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية و هكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر منها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية فيتم البدن و يتكمل الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق و يبقى مدبرة الى ان يحمل الاجل[۲].

وقال : فتبين ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الابوين و هو غير حافظها ، والجامع للاجزاء المنضافة الى ان يتم الى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود.

فقول الشيخ : انهما واحد . بهذا الاعتبار و قوله : ان الجامع غير الحافظ . بالاعتبار الاول.

هذا تلخيص ما ذكره و فيه امور صحيحة الا انه لم يتبين عنه ما تحيروا فيه من ان هذه الافاعيل المترتبة من الحفظ والتغذية والتصوير والانماء والاحساس والنطق اهى كلها صادرة من كلمة فاعلة لها قوى متعددة متجددة الحدوث ؟ او هى كلمات فعالة متعددة متفاضلة فى الكمال ؟ .

فان كان الاول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فيكون معطلة عن فعلها الخاص مدة و هذا يخالف قواعدهم و ان كان الثانى يلزم عليه ما يلزم به الشارح -

---

۱- فان شئت تفصيل كلام المحقق الطوسى فراجع شرحه على اشارات الشيخ (الجزء الثانى فى علم الطبيعة شرح اشارات ط ۱۳۷۸ هـ ق ص ۳۰۱ الى ۳۰٤

۲- ويتكامل الى ... ان يحل الاجل

القديم[١] من : تفويض احدالفاعلين الطبيعيين تدبير موضوعه الى الآخر و ان كان هناك فساد صورة سابقة وتكون صورة لاحقة فكيف اتجه تكامل الاستعداد الى الفساد والفطرة حاكمة بان التوجه الى الكمال ينافى الفساد والاضمحلال فقوة واحدة لمادة واحدة لا يفعل فعلين متناقضين فيها .

واما ما ذكر الاطباء من : ان الحرارة الغريزية موجب الحيوة والموت جميعاً فوجه ذلك بان فعل تلك الحرارة ليس بالذات الا تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع فى حفظ الحيوة مادامت الرطوبات زايدة فى بدن الحى ضار ما دامت ناقصة ففعلها شىء واحد دائماً و كل واحد من النفع والضر فعلها بالعرض، واما فعل الصورة فى مادتها فليس الا التكميل والحفظ .

وكل من له قدم راسخ فى الحكمة يعرف : ان الافاعيل الطبيعية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولايتوجه شىء من الحركات الطبيعية نحو شىء مناف لها مضاد بل الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى كما يشهد به الكشف الاتم .

فالتحقيق فى هذا المقام يتوقف على ما لوحنا اليه سابقاً من حال اشتداد الطبيعة وسلوكها الجوهرى الاتصالى حسب ما يقتضيه البراهين[٢] .

الاشراق الخامس
فى تكون الحيوان

اذاامتزج العناصر امتزاجاً اتم من النبات قبلت من الواهب كمالا اشرف وهى النفس الحيوانية و حد النفس على ما يعم الارضيات هى: «كمال اول لجسم طبيعى

١ـ الشارح المقدم .... د،ط . فى نسخة : فكيف انجز تكامل .....

٢ـ فى اكثر النسخ : و هذه النفس و قويها بعد استيفاء القوى النباتية تنقسم الى ..

آلی ذی حیوة بالقوّة» .

فالكمال جنس یعمّ المحدود و غيره لأنــه عبارة عما يتمّ به النوع و هو وان كان من باب المضاف الا انه يصلح لأن يكون جنساً للمسمى بالنفس، لأن الحد ليس لحقيقتها الجوهريّة، بل لمفهوم النفسيّة و هی اضافة خاصّة .

واحترز بالأول عن كمالات ثوانی كالعلم و غيرها من الأفاعيل واللّوازم و بالطّبيعی عن الكمال للجسم الصّناعی و بالآلی عن صور العناصر والمعادن اذالمراد به اشتمال الجسم على آلات و قوی نفسانيّة لا علی مجرد اجزاء مختلفة و بقيد ذی ـ حيوة بالقوّة يخرج النفوس الفلكيّة علی رأی من يجعل النفس للفلك الكلی والكواكب والأفلاك الجزئيّة كالجوارح والتـداوير عنده بمنـزلة الآلات و قواها كالفروع للنّفس .

واما عندالذاهبين الی انّ لكل كرة من الفلكيات نفساً عليحدّه فلا حاجة الی هذاالتقييد و لهذا لم يذكره الأكثرون .

و ذكر بعضهم (كأبی البركات) عوض قولهم : «آلی» فيقال : «كمال اول لجسم طبيعی ذی حيوة بالقوّة» .

و زادوا فی الحيوانات الأرضيّة قولهم : «من شأنه ان يحسّ و يحرّك» .

وهذه النفس وقواها[1] بعداستيفاء القوی النباتية ينقسم الی مدركة و محرّكة والمحرّكة اما باعثة علی الحركة او فاعلة لها والباعثة هی الشوقيّة المذعنة لمدركات الخيال اوالوهم اوالعقل العملی بتوسطهما فيحمل الأدراك لها علی ان ينبعث الی طلب او هرب بحسب السوانح و لها شعبتان : شهـوانيّة باعثـة علی جلب الضروری

۱ـ وقدذكرالمصنف العلامة «قده» هذاالبحث مفصلا فی الاسفار الاربعة (مباحث النفس ص۲۴،۲۵،۲۶) والمبدء والمعاد ص۱۶۹،۱۷۰ وشرح الهداية وساير تصانيفه فليرجع الی شرح الهدايه طگ۱۳۱۳ ه ق ۱۸۳ الی ۱۸۵

اوالنافع طلباً للذة و غضبيّة حاملة على دفع و هرب من الضار طلباً للانتقام و تخدمها قوّة منبثة فى الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات و ارخائها و تمديدها .

تبصرة

فللحركات الاختيارية مباد مترتّبة ابعدها عن عالم الحركة والمادة الخيال او الوهم او مافوقهما . ثمّ القوة الشوقيّة ومابعدها وقبل الفاعلة قوة اخرى يسمّى بالارادة او الكراهة .

استنارة عرشيّة ١

الحركات الطّبيعيّة كالحركات الاختياريّة الحيوانية فى ان لها مبادمترتّبة بعضها من عالم العقل والتأثير و بعضها من عالم النفس٢ والتدبير و ادناها من عالم الطبيعة والتسخير ، والكلّ بقضاء الله والتقدير وقد تبيّن هذا مما سبق .

والفارق بين تحريكات الحيوان وبين غيرها انّ فى الحيوان ارادة متفنّنة حسب دواعيه و قواه المختلفة لتركّبه من العناصر المتضادّة و ارادة غيره على نظام واحد لبساطته، وهكذا النبات و ان كان مركّباً ذاقوى متعدّدة الا ان للجميع مذهباً واحداً ولا حاجة لها كثيراً الى الاسباب الخارجة عن ذاتها ودواع مختلفة خارجة عن قصدها.

عناية الهيّة

الحكمة فى وجود هذه القوى من لدن الطفها الى اكدرها اما فى الحيوان

١- فى بعض النسخ المصححة : اشارة مشرقية و فى بعض: استنارة مشرقية .

٢- و بعضها من عالم الامر والتدبير...د،ط

فالمحافظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصى والنوعى و اما فى الإنسان فهذه المحافظة مع ما يتوسل بها الشخص الى اكتساب الخير الحقيقى والكمال الأبدى بحسب العلم والعمل .

فالعناية الأزلية جعلت فى جبلة الحيوانات داعية الجوع والعطش ليدعو نفوسها الى الأكل والشرب ليخلف بدلاً عما يتحلل ساعة فساعة من البدن الدايم التحلل والذوبان لاجل استيلاء الحرارة الغريزية الحاصلة فيه من نار الطبيعة وجعلت لنفوسها ايضاً الآلام والأوجاع عند الآفات العارضية لابدانها لتحرض[١] النفوس على حفظ الأبدان من الآفات الى اجل معلوم.

حكمة مشرقية

قد ورد فى الكتاب الالهى فى اهل النشأة الآخرة «لهم رزقهم فيها بكرة[٢] و عشياً» و هو رزق خاص فى وقت معلوم وهذا لاينافى قوله: «اكلها[٣] دائم» كما هو معلوم عند الطبيعيين من ان الإنسان اذا اكل الطعام حتى يشبع فذلك ليس بغذاء ولا اكل على الحقيقة و انما هو كالجابى الجامع للمال فى خزائنه و هى المعدة فاذا اختزنت مافيها و رفعت يده فحينئذ يتولّيها الطبيعة بالتدبير و تحيلها من حال الى حال و تغذّى البدن بها فى كل نفس ؛ فهو لايزال فى غذاء دائم ولولا ذلك لبطلت الحكمة فى ترتيب نشأة كل متغذ والله حكيم فاذا خلت الخزانة حرك[٤] بالطبع الجابى الى تحصيل ما يملأها به ولا يزال الأمر هكذا ابداً فهذا صورة الغذاء فى كل نفس دنياً و آخرةً .

٢ـ : لتحريض النفوس آ،ق ـ ل،ن   ٢ـ : سورة مريم ، ١٩، آية ٦٣ لا يسمعون فيها لغواً الا سلاماً

٣ـ: سورة الرعد ١٤ آية ٣٥ تجرى من تحتها الأنهار. اكلها دائم .....

٤ـ حرك الطبع الجابى، آ،ق ـ ا،س ـ م،ن

وكذلك اهل النار وصفهم الله بالأكل والشرب على هذا الحد، الا انها دار بلاء فيأكلون و يشربون عن جوع وعطش و اهل الجنة يأكلون و يشربون عن شهوة و لذة فانهم ما يتناولون الشيء المسمى غذاء الا عن علم بان الزمان الذى كان الاختزان فيه قد فرغ ما كان مختزنا فيه فسارع الى الطبيعة بما يدبره فلا يزال فى لذة و نعيم لا يخرج الطبيعة الى طلب و حاجة للكشف الذى هم عليه .

بخلاف اهل النار فانهم فى حجاب عن هذا فيتألمون دائما ويجوعون ويظمئون فلا لذة الا العلم ولا الم الا الجهل و تحت هذا سر [١] .

الاشراق السادس

ثم خلق الله للحيوان قوى اخرى ادراكية من الحواس الظاهرة وغيرها ليميز الملايم عن المنافر والنافع عن الضار فيطلب احدهما بالشهوة ويهرب عن الآخر بالغضب «رحمة من الله على عباده» و هى منقسمة الى ظاهرة مشهورة و باطنة مستورة .

اما الظاهرة فهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر والاخيران الطف هذه الحواس [٢] كاد ان يكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادة والحركة والبصر اشرفهما والكلام فيه طويل .

حكمة عرشية

ومما ذكره الشيخ فى القانون : ان هاتين القوتين لا لذة لهما فى محسوسيهما ولا الم . بخلاف البواقى [٣] .

١- هذا غير مناف لما يذكره فى اواخر هذا الكتاب من انقطاع العذاب من اهل النار بعد مدة كثيره وخروج جماعة من الفسقة عن النار لأنه قد يكون التنعم من وجه والعذاب من وجه آخر .

٢- كادتا ان تكون. د،ط ــ خ،ل

٣ــ فى بعض النسخ وكذلك فى النسخ القانون: ان هاتين الحاستين...ولا لذة فى محسوسهما ....

فعجزت عن دركه شرّاح القانون واعترضوا عليه و طال الكلام بينهم جرحاً و تعديلاً ولم يأتوا عن آخرهم بشيء يطمئن به القلب [۱] .

وفيما قسم لنا من الملكوت انّ الحيوان بما هو حيوان تتقوّم مادّة حيوته من الكيفيات الملموسة و هذه اولى مرتبة الحيوانية التى لايخلو منها حيوان" كما لا يخلو حيوان" من قوّة اللمس لأنّ المدرك من كل شيء والشاعر من كل حيٍّ قوّة" من باب مايدركه و آلة من جنس مايشعر به و يحضر عنده اذ به يخرج من القوّة الى الفعل فالملايم والمنافر للحيوان بما هو حيوان" ولأدنى الحيوانات اولاً و بالذات انّما هما من مدركات قوّة اللمس لأنّها يتقوم بها بدنه .

ثمّ مدركات الذائقة فى الحيوانات المرتفعة درجتها قليلاً عن ادنى المراتب فيفتقر الى اغذية مخصوصة و الى قوّة من شأنها تمييز النافع عن الضار فيما يتغذّى و يزداد به بدنه من المذوقات و تالى الكيفيّتين فى الملايمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذّى بها لطايف الأعضاء كالأرواح البخاريّة .

واما مدركات السامعة والباصرة فليس للحيوان بما هو حيوان اليها حاجة قريبة لأنّ بدنه ليس مركّباً من الأصوات ولا من الأضواء ولاالالوان ولا شك فى انّ آلات الحسّاسة جسم حيوانى واللّذة هى ادراك الملايم والملايم للجسد الحيوانى اما الملموس اوالمذوق اوالمشموم لاالأصوات والأنوار بل هى ملايمة للنّفس التى

۱ـ ومن اراد تفصيل ما ذكره الشيخ فى القانون وما اورد عليه فليرجع (كتاب المبدء والمعاد ۱۳۱۳ ه ق ص ۱۷٤، ۱۷۵، ۱۷٦) كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار ۱۲۸۲ ه ق بحث الكيفيات و منها الألم واللذت ص ۱۷٦ . وكتاب شرح الهداية الاثيرية ص۱۹۳، ۹٤، ۱۹۵ . واعلم ان الشيخ ذكر هذه المسألة فى الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس«كتاب الشفاء ط ۱۳۰۵ ه ق ص ٤۵۲، ٤۵۳» بقوله : ان الحواس منها مالا لذة لفعلها فى محسوساتها ولاالم و منها ما يتلذ (يلتذ) و يتألم بتوسط المحسوسات ...... واشكل عليه الامام فى كتاب المباحث وكذا اعترض عليه الشارح المسيحى و رد عليه العلامة الشيرازى فى شرح كليات القانون واظهر اغلاط الامام الرازى الغير المرضى والشارح المسيحى .

هى من عالم النور كما سيجىء وقس عليها حال الألم .

ومما يؤكد ما ذكرنا ان جنس الحيوان مدة مديدة فى الموضع المظلم الخالى عن الصوت لايوجب موته بخلاف حبسه عن الملموس لحظة و عن المطعوم اياماً قلائل والشم ضرب من الطعم قد يصير بدلا منه فى بعض الحيوان احياناً و فى الجن دائماً .

الاشراق السابع

فى الاشارة الى المدارك الباطنة

و هى: خمسة لكنها ثلاثة اقسام مدرك و حافظ و متصرف .

والقسم الاول اما مدرك للصور و اما مدرك للمعانى و كذا الثانى [1] اما حافظ للصور و اما حافظ للمعانى .

فمدرك الصور يسمى بالحس المشترك و بنطاسيا اى لوح النفس و هى قوة متعلقة بمقدم التجويف الاول من الدماغ ولولاها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة كهذا السكر ابيض حلو على سبيل المشاهدة ولا امكنت مشاهدة النقطة الجوالة بسرعة دايرة والقطرة النازلة خطاً مستقيما لان المشاهدة بالبصر ليست الا للمقابل وما قابل منهما الا نقطة وقطرة و حافظها قوة يسمى بالخيال .

والمصورة تعلقها بآخر التجويف المقدم يجتمع عندها مثل المحسوسات و يبقى فيها و ان غابت مؤداها عن الحواس غيبة طويلة [2] فهى خزانة بنطاسيا و سيأتى الحق فيها .

١ـ فى نسخة د،ط و آ،ق و كذا جميع النسخ التى رأينا : «والقسم الاول اما مدرك للصور و اما مدرك للمعانى و كذا الثانى» و ليس فى هذه النسخ بعد :كذا الثانى . اما حافظ للصور و اما حافظ للمعانى وليس بلازم كما لايخفى . وفى نسخة د،ط : اما مدرك للصورة .

٢ـ ليس فى النسخ الموجودة عندنا بعد عبارة : وان غابت مؤداها عن الحواس «غيبة طويلة» .

وقيل فی تغايرهاتين القوتين : ان قوّةالقبول غير قوةالحفظ فربّ قابل غير حافظ فانّ القبول انفعال والحفظ فعل" وهما مقولتان[١] فهاتان متغايرتان .

واما مدرك المعانی والاحكام الجزئيّة فمنه الوهم الرّئيس للقوی الادراكيّة كالشوقية للقوی التحريكيّة و اخصّ مواضعه آخرالتجويف الاوسط من الدماغ و منه القوةالذاكرة والمسترجعة و هی قوة فی آخر تجاويف الدّماغ تحفظ مايدركه الوهم او يذعنه نسبتها اليه المصوّرة الی الحس المشترك و نسبة هاتين الی عالم النفس كنسبة القلم واللّوح الی عالم الانسان الكبير واما المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض او تركيب المعانی كذلك او تركيب احَد القبيلين بالآخر وله الفعل والادراك، الفعل له ، والادراك لمستعملة ، سمّيت متخيّلة فی الحسيات و متفكّرة عند استعمال العقل ايّاها فی العقليات و موضعها فی التجويف الاوسط عندالدّودة .

ولكل من هذه القوی والآلات روح" يختصّ بها و هو جرم" حارّ لطيف حادث عن صفوالاخلاط الاربعة شبيهة فی الصّفاء واللّطافة بالفلك الخالی عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الاضداد .

فهذا فی مراتب العود كهو فی مراتب البدو ولهذا يحتمل[٢] القوی المدركة والمحركة كالفلك يقبل آثار العقول والنّفوس .

تنبيه"

واعلم ان وحدة الذاكرة اعتباريّة لتركيب الذّكر من فعل قوّتين ادراك" لاحق و حفظ سابق" و كذاالمسترجعة لتركّب الاسترجاع من ادراك و حفظ و تصرّف بالمراجعة الی الخزانة فی تفتيش المخزونات فلا يزيد عددالباطنيات علی خمس كما

١ــ ليس فی النسخ الموجودة عندنا لفظة «فهاتان» .

٢ــ وهذا مما يحمل القوی المدركة.... د،ط

ظنّ و انما يهدى الناس الى اختصاص كل قوة بآلة اختلالها عند تطرّق الآفة الى آلتها والدليل على تعدّدها بقاء بعض دون بعض .

فقد اصاب الشيخ فيما قال[1] فى الشفا : «يشبه ان يكون القوة الوهميّة[2] هى بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة وهى بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و افعالها متخيّلة و متذكّرة فيكون مفكّرة بما يعمل فى الصوّر والمعانى و متذكرة بما ينتهى اليه عملها . انتهى» .

واخطأ من ظنّ من الناظرين فى كلامه [3] انه متردّد فى امر القوى ولم يفهم غرضه ؛ اذ معناه : ان للوهم رياسة على هذه القوى و هى : جنوده و خدمه .

حكمة مشرقيّة

و فى المقام سرّ آخر لوّحنا اليه فيما سبق من كيفيّة نسبة كلّ عال الى سافله ، فالنفس و ان كانت ناطقة عقليّة من عالم آخر اعلى من هذا العالم ، فلها نحو من الاتحاد بقواها ، وان كانت بدنيّة و ذلك لا ينافى تقدّسها عن المواد بالكلّيّة بحسب

١ـ وان شئت تفصيل هذا البحث فلترجع كتاب الاسفار مباحث النفس ط گ ص ٥٢، ٥٣ . شرح الهدايه ط گ ص ٢٠٢ الى ٢٠٤ . المبدء والمعاد ص ١٧٩ الى ١٨١

٢ـ قال فى كتاب القانون ايضاً : هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب .

٣ـ طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ط ص ١٩٨ الى ٢٠٠ . واعلم ان الفاضل الشارح المتقدم للاشارات بعد ذكر هذه العبارة من الشفاء : (الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام فى النفس طبيعيات الشفاء : «يشبه ان يكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة و هى بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها و افعالها متخيلة ومتذكرة» فهذه حكاية الفاظه و ذلك يدل على اضطرابه فى امر هذه القوى والفاضل الشارح زعم ان الشيخ كان متردداً فى امر القوى والحق ان كلام الشيخ فى هذا المقام تام كما ذكره المحقق الطوسى و مصنف هذا الكتاب ـ آ، ش . الجزء الثانى شرح اشارات ط ١٣٧٨ هـ ق ص ٣٤٧،٣٤٨،٣٤٩

وجودهاالمفارقی الذی هو غیب غیوبها ، فلها تارةً تفرّدٌ بذاتها و غناء عما سوی بارئها ، و لها ایضاً نزول الی درجةالقوی والآلات من غیر نقص یلحقها لاجل ذلك بل یزیدها کمالاً .

فمن شبّهها کاتباع جالینوس فما عرفها و من جرّدها بالکلّیة من غیر تشبیه فنظر الیها بالعین العوراء کالرهّابین المعطّلین لها عن عالم‌التدبیر والتحریك فما رعوها حق رعایتها .

والکامل المحقّق من له عین صحیحة لها مجمع النّورین فلا یعطّل بصیرته عن ادراك النشأتین فیعرف سرّالعالمین .

حکمة عرشیّة

النّفس لیست بجرم ؛ لأنّ‌الأجرام کلها متساویة فی‌الجرمیّة ، فلو کانت النفس جرماً لکان کل جرم ذا نفس ولو کانت مزاجاً و علمت : انه من جنس‌الکیفیات الأربع ؛ لکان صدور افاعیل‌الحیوة عنها قبل انکسار سورتها اولی ، اذلیس فیه الاّ توسّط مقتضیات البسائط و کیف یکون‌النفس مزاجاً و یحفظ بهاالمزاج فی المتضادّات المتداعیة للانفکاك و هی‌التی تجبرها للالتیام .

ثمّ انه یمانعها کثیراً عن‌التحریك او عن جهته و یتغیر ایضاً عنداللمس الی‌الضد فالمعدوم کیف ینال شیئاً ولیست بطبیعة جرمیة لما دریت : انها سیّالة والنفس علمت ان ذاتها باقیة اللّهمّ الا فی‌الحیوان الذی لم یکن بقاء ذاته معلوماً [1] .

١ــ ومراده من‌الحیوان الذی لیس بقاء ذاته معلوماً هوالحیوان الذی لم یبلغ درجة تجردالخیالی کالخراطین بناءاً علی ما ذکرناه لا یرد علیه ما اوردعلیه بعض‌الفضلاء کیف و هو «ره» قد بسط‌القول فی اثبات تجردالحیوانات تجرداً برزخیاً لا عقلیاً و انذهب الی اثباته بعض ائمةالکشف والله اعلم .

حكمة مشرقيّة

قد الهمنى الله بفضله و انعامه برهاناً مشرقيّاً على تجرّد النفس الحيوانيّة المتخيلة عن المواد و عوارضها بانّها ذات قوّة تدرك الأشباح و الصور المثاليّة فانها ليست من ذوات الأوضاع التى قبلت الأشارة الحسيّة اصلاً، فهى ليست فى هذا العالم بل فى عالم آخر فموضوعها الذى قامت به كذلك اذ كل جسم و جسمانى فهو من ذوات الأوضاع بالذات او بالعرض فما يقوم به يكون تابعاً له فى الوضع و قبول الأشارة الحسيّة فلو كانت قوّة الخيال حالّة فى مادّة من مواد هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلة للأشارة الحسيّة بوجه «ما» وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدّم والملازمة بيّنة .

واما تعيين موضع من مواضع البدن للأدراك الباطنى فهو بمجرّد جهة المناسبة والأعداد فان التحريكات البدنيّة مما يهيّىء النّفس للعبور من هذا العالم الى عالم آخر[1] .

وهم و ازاحة

ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصّور الى النفس نسبة الفعل الى الفاعل لا نسبة الحال الى المحلّ كما سبق فى مباحث الوجود الذهنى .

لكنا ندفعه : بان الجسم و قواه لايفعل الا فيما له وضع بالقياس الى مادّتها والصور التى يدركها القوّة الخياليّة ليست كذلك و كما ان فاعل الاجسام الطبيعيّة و مقوّماتها لا يمكن ان يكون متعلّق الوجود بهذه الأجسام كما بيّن ؛ كذلك مبدء صورها المنتزعة عن المواد يجب ان لا يكون مادّياً فآمن بوجود عالم آخر واغتنم و

---

[1] - فيما ذكره اشارة الى بطلان قول بهمنيار والشيخ فى بيان اثبات محل القوى المدركة للحيوان .

سينفعك هذا انشاءالله [١]

حِكمَةٌ مَشرقيَّةٌ

النفس من حيث نفسيّتها نار معنويّة من: «نارالله الموقدة التى تطّلع [٢] على الأفئدة» .

ولهذا خلقت من نفخة الصور فاذا نُفِخ فى الصّور المستعدة للاشتعال النفسانى تعلقت بها شعلة ملكوتيّة نفسانيّة .

والنفس بعد استكمالها و ترقّيها الى مقام الرّوح يصير نارها نوراً محضاً لاظلمة فيه ولا احراق معه و عند تنزلها الى مقام الطّبيعة يصير نورها «ناراً [اللهالمؤصدة] موصدة فى عَمَد مُمَدَّدة» [٣] .

حِكمَةٌ مَشرقيَّةٌ

النّفخة نفختان : نفخة تطفى النار و: نفخة اُخرى تَشعِلها ، فوجود النفس و بقائها من النفس الرحمانىّ و هو انبساط الفيض عن مهبّ رياح الوجود و كذا زوالها و فنائها و تحت هذا سرّ آخر .

فعلم ان : ماورد فى لسان بعض الأقدمين «انّ النفس نار» او «شَرَر» او «هَواء» لا يجب ان يحمل على التجوّز فى اللفظ و كذا الحال فيما صدر [٤] عن صاحب

١ـ فيمباحث المعادالجسمانى على طريقةالحقه لاالطريقة التى بنى عليهاالشيخ الاشراق اثبات معاد الجسمانى و حشر الاجساد

٢ـ سورة ١٠٤ آية ٧،٦

٣ـ سورة ١٠٤ آية ٩،٨

٤ـ اعلم انالشيخ طاب ثرى ، نقلالاقوال الواردة فىالنفس و زيفها والمصنف اول هذهالاقوال .

شريعتنا [١] .

الاشراق الثامن
فى تكوّن الانسان و قوى نفسه .

ان العناصر اذا صفت وامتزجت امتزاجاً قريباً من الاعتدال جدّاً وسلكت طريقاً الى الكمال اكثر مما سلكه الكاين النباتى والحيوانى جدّاً و قطعت من القوس العروجى اكثر مما قطعه ساير النفوس والصور ، اختصّت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لساير القوى النباتيّة والحيوانية فان نسبة الكمال الى الكمال كنسبة القابل الى القابل ، فاذا بلغت المواد بامزجتها غاية الاستعداد و توسّطت غاية التوسّط الممكن من تضاد الاطراف ، فاعتدلت و تشبّهت فى اعتدال كيفياتها الهادم لقوة التّضاد بالسبع الشّداد [٢] الخالية عن الاضداد استعدّت لقبول فيض اكمل وجوهر اعلى فقبلت من التأثير الالهى ما قبله الجرم السماوى والعرش الرّحمانى من قوّة روحانية مُدركة للكليات والجزئيات ، متصرّفة فى المعانى والصّور .

فهى فى الانسان : كمال اول لجسم طبيعىٍّ آلىّ ذى حيوة بالقوّة من جهة ما يدرك الامور الكليّة و يفعل الاعمال الفكريّة ، فلها باعتبار مايخصّها من القبول عما فوقها والفعل فيما دونها قوّتان : علاّمة وعمّالة فبالاولى : تدرك التصورات والتّصديقات و يعتقد الحق والباطل فيما يعقل و يُدرك و يسمى بالعقل النظرى .

و بالثانية يستنبط الصناعات الانسانيّة ويعتقد الجميل والقبيح فيما يفعل ويترك

١ـ وان شئت تفصيل الاقوال الواردة فى النفس فارجع الى كتاب الاسفار الاربعة السفر الرابع ط گ ص٦٥

٢ـ هذا الاصطلاح (السبع الشداد) مأخوذ من كلام رئيس الموحدين و افضل الاوصياء المحققين على (ع) قد نقل اصحاب الحديث (سئل على ع عن العالم العلوى ، فقال: صور عارية عن المواد حالية عن القوة والاستعداد .... وقال عليه السلام فى حق الانسان المستكمل بالعلم والعمل والسالك المكمل بالحكمتين : «واذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد و قد شابهت بها: السبع الشداد ...... الخ . فى نسخة : العادم ....

و يسمّى[١] بالعقل العملى و هى التى يستعمل الفكر والرويّة فى الأفعال والصنايع مختارة للخير او ما يظن خيراً و لها الجربزة والبلاهــة .

والمتوسّط بينهما المسمى[١] «بالحكمة» وهى من الأخلاق لامن العلوم المنقسمة الى الحكمتين العمليّة والنّظرية لأنها و خصوصاً الأخيرة منها كلّما كانت اكثر كانت افضل .

وهذه القوّة خادمة للنظريّة مستخدمة[١] بها فى كثير من الأمور و يكون الرأى - الكلى عند النّظرى والرأى الجزئى عند العملى المُعَدّ نحو المعمول .

حكمة مشرقيّة

النفس عند بلوغها الى[١] كمالها العقلى واستغنائها عن الحركات والأفكار يصير قوّتاها واحدة ، فيصير علمها عملاً و عملها علماً ، كما ان العلم والقدرة فى المفارقات بالنسبة الى[١] ماتحتها واحد .

تبصرة

انّ للأنسان من بين الكائنات خواصّ ولوازم عجيبة و اخصّ خواصّه تصوّر المعانى المجردة من الموادّ كل التجريد والتوصل الى[١] معرفة المجهولات العقليّة من - المعلومات بالفكر والرويّة .

ثمّ ان له تصرّفاً فى امور جزئية و تصرفاً فى امور كليّة .

والثانى فيه اعتقاد فقط من غير ان تصير سبباً لفعل دون فعل الاّ بضم آراء جزئيّة ، فاذا حصل الرأى الجزئى يتبع حكم القوة المروية قوى اخرى[١] فى افعالها - البدنيّة من الحركات الأختياريّة .

١- مستمدة بها كذا وجدنا فى بعض النسخ المقروة على الاساتيد .

اوليها الشوقيّة الباعثة و اخيرتها الفاعلة المُحرِّكة للعضلات بالمباشرة وكل هذه يستمدُّ فيالابتداء منالقوّةالمتصرّفة فيالكليات باعطاء القوانين و كبريات القياس فيما يروى كما يستمدُّ منالتى بعدها فى صغريات القياس والنتيجةالجزئيّة.

فللنفس فى ذاتها قوّتان : نظريّة و عمليّة كما تقدم تلك للصدق والكذب و هذه للخير والشرّ و هى للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح فلهما شدّة و ضعف فيالفعليات و رأى و ظنّ فيالعقليات والعقلالعملى يحتاج فى افعاله كلّها الىالبدن ههنا الاّ نادراً كاصابةالعين منبعضالنفوس الشريرة .

واماالافعال الخارقة للعادات منالمتجردين الكاملين فهى فى مقام اخرى .

واماالنّظرى فله حاجة اليه و الىالعملى ابتداءً لا دائماً بلى قد يكتفى بذاته ههنا كما فىالنشأة الآخرة ان كانالانسان من صنف[1] الاعالى والمقرّبين .

واما ان كان من اصحاباليمين فمبدءُ افاعيله وتصوّراتهالعقلالعملى وبهيكون سعادته فىالآخرة لما سنبيّن : انالجنّة و اشجارها و انهارها و حورها و قصورها و سايرالامثلة الاخرويّة منبعثة من تصوّرات النفس الجزئيّة و شهواتها كما اشير اليه فى قوله تعالى :

«و لكم فيها[2] ما تدّعون» وقوله: «فيها ما تشتهى الانفس[3] و تلذّ الاعين»

وان كان من اهلالشّقاوة فالقياس هكذا فى كونالعملى منشأ للتعذّب بما يخرجه و يكتسب بيده «من حميم و تصلية[4] جحيم» فجوهرالنّفس مستعدّ لان يستكمل ضرباً منالاستكمال و يتنوّر بذاته وبما هو فوق ذاته بالعقلالنظرى ولان

١ـ من صنفالاعالى . د،ط

٢ـ سورة ٤١، آية ٣٢

٣ـ سورة ٤٣، آية ٧١

٤ـ سورة ٥٦، آية ٩٤،٩٥ .

يتحرّز عن الآفات و يتجرّد عن الظّلمات بالعقل العَملى انشاء الله و لكلٍّ منهما مراتب اربع .

الاشراق التاسع
فى اولى مراتب العقل النّظرى .

وهى ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوّها عن كلّ صورة .

ولهذا يقال لها : العقل الهيولانى ؛ اذ لها فى هذه المرتبة وجود عقلى بالقوّة كما ان للهيولى الاولى وجود حسى بالقوة، فجوهريّة النفس فى اول الكون كجوهرية الهيولى [1] ضعيفة شبيهة بالعرضيّة بل اضعف منها لأنّها قوّة محضة .

حِكمَةٌ عرشيّة

ولعلّك [2] تقول : هى عالمة بذاتها و بقواها علماً فطريّاً غير مكتسب فكيف يكون فى اصل الفطرة قوة محضة ؟ .

فاسمع : ان فطرة الانسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان اول فطرة الانسان لاختلاف الفِطَر والنشآت و كلامنا فى مبدء نشو الانسان بما هو انسان ، أى جوهر ناطق فله قوة وجود يخصّه و كماليّة بحسبه و لعلمه ايضاً قوّة و كمالية فعلمه بذاته و بالأشياء عين وجود ذاته و وجود الأشياء لذاته ، لأن وجوده

١ـ وهذا من اقوى الأدلة على ان النفس تتحول من مرتبة الى ان يصير عقلا تاماً بالفعل و منشأ تحولات النفس من مرتبة الطبيعة الى فنائها فى الله و بقائها به هى الحركة الجوهرية والتحول الذاتية وقد قرر فى مقرة ان الكون والفساد فى الصور المجردة محال وقد حققنا هذا البرهان فى حواشى هذا الكتاب .

٢ـ : او لعلك تقول .... د،ط

وجود عقلي والحاصل للأمر العقلي لا يكون الا امراً عقلياً فمتى كان وجوده بالقوة كان معقولة ايضاً بالقوة ، فعلمه بذاته وبما هو حاصل لذاته فى ابتداء النشأة قوة علم بالذات و بالغير و كلما كانت القوة العاقلة اشد فعلية كانت معقولاتها اشد تحصلاً و اقوى وجوداً و كلما كانت اضعف تجوهراً كانت هى اضعف واخفى وكما ان النفس مادامت حاسة يكون مدركاتها اموراً محسوسة و مادامت متخيلة او متوهمة يكون هى متخيلات او موهومات فمادامت قوتها العاقلة متعلقة بالبدن منفعلة عن احواله و آثاره ، كانت معقولاتها معقولات بالقوة كالصور الخيالية المخزونة من الانسان والحيوان والفلك وغيرها مما لاينفك فى وجوده الخارجى عن العوارض المادية فى آلة الخيال مع امكان تجردها فى اعتبار الذهن و جواز وجودها نحواً عقلياً كالصور المفارقة الافلاطونية فكذا القوة العاقلة قبل صيرورتها عقلاً بالفعل هى مخالطة بالمادة البدنية بل هى صورتها الحسية و مبدء قواها البدنية ولها استعداد الوجود العقلي بالاتصال بالعقول الفعالة والانفصال عن القوى المنفعلة التى شأنها[1] التحريك القوى والفعل التجددى الانفعالى ؛ فحال العاقل والمعقول فى جميع الدرجات واحد .

فالنفس مادامت عقلاً بالقوة كانت معقولاً بالقوة و معقولاتها معقولات بالقوة و اذا صارت بالفعل صارت هى ايضاً كلها بالفعل؛ فعلم النفس بذاتها فى بدو الفطرة من باب القوة والاستعداد ، ثم من باب التخيل والتوهم كساير الحيوانات فى ادراك ذواتها ، واكثر النفوس الانسانية لا يتجاوز هذا المقام .

واما العالم بذاته علماً عقلياً بالفعل فانما يقع فى قليل من الآدميين بعد بلوغه مرتبة الكمال العلمى المختص بالحكماء الراسخين .

١- شأنها التحريك التحركى ..... د،ط .

حِكمَةٌ مشرقيَّة

فالنفس الإنسانيَّة في اول الفطرة نهاية عالم الجسمانيات في الكمال الحسى وبداية عالم الرّوحانيَّات في الكمال العقلي .

واليه الإشارة القرآنيَّة في قوله تعالى[1] : «فَضرب بينهم بسورٍ له بابٌ باطِنه فيه الرحمة و ظاهِرُه من قِبَله العذاب» .

فان النفس باب الله الذى امَر العباد بان يأتوا منها الى بيت الله المحرَّم و عرشه الأعظم فقال : «فأتوا البيُوت[2] من ابوابها» وبالجملة فهى صورة كل قوة في هذا العالم ومادَّة كلّ صورة في عالم آخر ، فهى مَجمع بحرى الجسمانيات والروحانيات فان نظرت الى ذاتها في هذا العالم وجَدتها مبدء جميع القوى الجسمانية مستخدم ساير الصور الحيوانيَّة والنباتية والجمادية فانّها من آثارها و لوازمها في هذا العالم و اذا نظرت اليها في العالم العقلى عالم العقلى وجدتها قوةً صرفة لاصورة لها عند سكّان عالَم الملكوت نسبتها الى ذلك العالم نسبة البَذر الى الثَمَرة فان البذر بذرٌ بالفعل ثمرة بالقوة .

الاشراق العاشر

في العقل بالمَلِكَة .

وقد اشرنا الى انّ العقل الهيولانى عالم عقلىّ بالقوَّة من شأنه ان يكون فيه ماهيَّة كلّ موجود و صورته من غير تعسُّر و تأبٍّ من قبله او امتناع فان عسر عليه شىء فاما لأنه في نفسه ممتنع الوجود او كان ضعيف الكون شبيهاً بالعدم كالهيولى

١ـ سورة ٥٧ ، آية ١٣

٢ـ سورة ٢، آية ١٨٥

والحركة والزمان والعدد واللانهاية .

واما لانّه شديدالوجود قوياً فيغلب على المُدرك و يقهره و يفعل به ما يفعل الضّوء الشديد بعين الخفاش و ذلك مثل القيّوم تعالى و مجاوريه من الانيّات العقلية فان التعلّق بالمواد يوجب للقوة العقلية ضعفاً عن ادراك القواهر النوريّة فيوشك انّها اذا تجرّدت طالعتها حق المطالعة فخرجت من القوّة الى الفعل بسُطوع نور الحق فاذا حصل في القوّة العقليّة هذا الشيء الذى منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر وهو الشعاع العقلى .

فاول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التى هى معقولات بالقوّة و كانت محفوظةً فى خزانة المتخيّلة هى اوايل المعقولات التى اشترك فيها جميع الناس من الاوّليات والتجربيات والمتواترات والمَقبولات و غيرها مثل : الكلُ اعظم من الجزء والارض ثقيلة" والبحر موجود" والكذب قبيح" .

وهذه الصّور اذا حصلت للانسان يحدث له بالطبع تأمّل و رويّة فيها و تشوّق الى الاستنباطات و تروّع [1] الى بعض مالم يكن يعقله اولاً .

فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لانّه كمال اول للعاقلة من حيث هى بالقوّة كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو كذلك فحصولها يؤدّى الى كمال ثان لها من حيث كونها بالقوّة وهو كمال اول لما بالفعل من حيث هو بالفعل.

الاشراق الحادى عشر
فى العقل بالفعل

واما ذلك الكمال الثانى للعقل المُنفعِل فهو السعادة الحقيقيّة التى يصير بها الانسان حيّاً بالفعل حيوةً غير محتاج فيها الى مادّة و ذلك لصيرورته من جملة

١- و نزوع الى بعض ما ..... د،ط

الأشياء البريّة عن المواد والإمكانات باقياً ابدالآبدين .

وانّما يبلغ الى هذه المرتبة بافعال اراديّة و يحصل الحدود الوسطى بالعقل بالملكة و يستعمل القياسات والتعاريف و خصوصاً البراهين [1] والحدود و هذا فعله الارادىّ فى هذاالباب .

واما فيضان النورالعقلى فهو لم يكن بارادته بل بتأييد من الحق الذى به يتنوّر السماوات والأرض وما فيهما من العقول والنفوس والصور والقوى فيكون عند ذلك حال حصول الكمالات النّظريّة كحال حصول الأوايل على سبيل اللزوم بلااكتساب

فمراتب الانسان بحسب هذاالاستكمال منحصرة فى نفس الكمال و استعداده قريباً كان او بعيداً .

فالأول عقل بالفعل والثانى بالملكة والثالث الهيولانى و انما سمّى بالفعل لأنّ للنفس أن يشاهدالمعقولات المكتسبة متى شائت من غير تجشّم وذلك لتكرّر مطالعتها للمعقولات مرّة بعد اخرى و تكثر رجوعها الى المبدء الوهاب و اتّصالها به كثّرة بعد اولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع الى جناب الله والاتّصال به فصارت معقولاتها مخزونة فى شئ له كالأصل .

الاشراق الثانى عشر

فى العقل المستفاد .

و هو بعينه العقل بالفعل اذااعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتّصال بالمبدء الفعال و سمّى به لاستفادة النفس اياها ممافوقها ، فالانسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود و صورته كما أنّ العقل الفعال كمال عالم البدؤ و غايته ، فان الغاية

١ــ و خصوصيات البراهين ، ق، ١ ، د،ط

القصوى في ايجاد هذا العالم الكوني و مكوناته الحسيّة هي خلقة الانسان و غاية خلقة الانسان مرتبة العقل المستفادى : مشاهدة المعقولات والاتصال بالملاء الاعلى .

واما خلقة ساير الاكوان من النباتات والحيوانات فلضرورات تعيش الانسان واستخدامه إيّاها ، و لئلاّ يهمل فضالة المواد [1] التي خلق هو من صفوها ، فالعناية الالهيّة اقتضت أن لا يفوت حقّ من الحقوق بل يصيب كلّ مخلوق من السعادة قدراً به يليق .

الاشراق الثالث عشر
في مراتب القوّة العمليّة .

وهي ايضاً بحسب الاستكمال منحصرة في اربع .

الاولى : تهذيب الظاهر باستعمال النّواميس الالهيّة والشرايع النبوية .

والثانية : تهذيب الباطن و تطهير القلب عن الملكات و الاخلاق الرّديّة الظلمانيّة .

والثالثة : تنويرها بالصور العلميّة والصفات المرضيّة .

والرابعة : فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر على ملاحظة الرّبّ الاوّل و كبريائه .

و هي نهاية السير الى الله على صراط النفس و بعد هذه المراتب منازل ومراحل كثيرة ليست اقلّ مما سلكها الانسان فيما قبل ولكن يجب ايثار الاختصار فيما لا يدركه الانسان الاّ بالمشاهدة والحضور لقصور التعبير عن بيان مالا يفهم الاّ بالنور

١- فضائل المواد التي .... د،ط

فان للکاملین بعدالمسافرة الی الله ووصولهم ، اسفارا اخری[۱] بعضها فی الحق و بعضها من الحق لکن بالحق[۱] و قوة نوره کما کان ، قبل ذلك بقوة القوی[۱] و انوار المشاعر وان کانت هی ایضاً بهدایة الحق و لطفه لمن یشاء و لکن الفرق بین الحالین مما لا یخفی ولا یحصی .

فهذه احوال النفس و ماقبلها و مابعدها بحسب التصور و لنشرع فی اثبات انیتها .

الشاهدالثانی

فی انیة النفس و احوالها والاشارة الی مافوقها و مابین یدیها من امور القیمة . و فیه اشراقات :

الاشراق الاول :

فی اثبات القوة العاقلة للانسان .

ان فی الانسان قوة روحانیة تجرد صورة الماهیة الکلیة عن المواد وقشورها کما تجرد القوة الغاذیة من الحیوان صفوة صورة الغذاء من قشورها و اکدارها فی اربع مراتب من الهضم و کل ادراك ونیل فبضرب من التجرید الا ان الحس تجرد الصورة عن المادة بشرط حضور المادة ، والخیال تجردها عنها و عن بعض غواشیها والوهم یجردها عن الکل مع اضافة «ما» الی المادة ، والعقل ینالها مطلقة ، فیفعل

۲ــ لان الکمل من اهل الله بعد رفع الحجب النورانیة والظلمانیة والفناء فی الحق الاول یصیر وجودهم وجوداً حقانیاً والوجود الحقانی یکون سیره و سلوکه سیراً وسلوکاً الهیاً کما حققناه فی بیان الاسفار العقلیة .

العاقلة فى المحسوس عملاً يجعله معقولاً و فعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادّة و كلّ قوّة جسمانية لا يفعل شيئاً الاّ بمشاركة الوضع كما علمت ولا محالة يكون فعلها صورة متخصّصة بوضع وجهة وكمّ فلم يكن مطلقة كليّة محمولة على اعداد كثيرة بل محسوسة جزئيّة فكل قوّة تعقل ادراكاً كلياً فهى مجردة .

ومما يكشف ان للانسان قوّة مفارقة : يدرك اشياء يمتنع وجودها فى الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة معاً و لوجود هذه[1] الامور فى النفس يمكننا ان نحكم بان لا وجود لشئ منها فى الاجسام و لنا ان ندرك ايضاً الحركة والزمان واللانهاية مما استحال ان يكون له صورة فى المواد .

ومن الشواهد ادراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلى و معلوم انّ كلّ ما فى الجسم فهو منقسم .

اشكال و انحلال عرشى

اذا قيل : الوحدة قد يعرض للجسم او يحمل عليه ؛ يقال : ان وحدة الجسم كوجوده ينقسم بالقوّة لانّها كوجود الجسم عبارة عن اتّصاله و امتداده فلها اقسام بالقوّة .

واما الوحدة المطلقة المشروطة فيها ان لا ينقسم اصلاً فهى لا محالة مجرّدة .

بل كل معنى من حيث اخذه منحازاً عن غيره ليس الاّ واحداً مستحيل القسمة الى شئ و شئ ، والنفس يدرك كثيراً من الاشياء على هذا الوجه، فلو كان ادراكها كذلك بقوّة جسدانية لكان يعرض ان يكون فيها شئ دون شئ .

١- ولوجود مثل هذه الامور فى النفس ... د،ط

واوردالشيخ السهروردى [١] على هذا بـ : أنّ وحدة الجسم ان وجدت فى الاعيان كان عرضاً ثابتاً ، فلا يبطل بتوهمنا و حينئذ فهل يتحقق فى كل من اجزائه الوهميّة شىء من الوحدة او كلّها او لا يتحقّق اصلاً .

ففى الاول يلزم كون الوحدة الخارجيّة ذات جزء وهمىٍّ فلا يكون وحدة .

وفى الثانى كون الجسم واحداً بوحدات غير متناهية حسب امكان توهّم القسمة فيه .

وفى الثالث خلوّ الجسم عن الوحدة الجسميّة العينية فليس لها صورة فى العين .

فنقول اولا : انه منقوض بوجودها له فى الوهم .

وثانياً : ان المتصل لا جزء له بالفعل لا عيناً ولا وهماً قبل القسمة و بعد القسمة انعدمت هويته و حدثت غيرها كثرة من نوعه و نسبة الجزئية اليها على المسامحة والتشبيه .

حجّة اخرى

انّ فى الانسان قوة ذات تجرّد المعقولات عن المادة و عوارضها ، فتجرّدها اما لذاتها او لما اخذت منه او من جهة الآخذ .

والاوّل يوجب الاتّفاق فما كان شىء منها يقترنه هذه اللّواحق فى العين لانّ ما بالذات لا يتخلّف .

والثانى يكون تناقضاً فبقى الاخير فلم يكن هذا الوجود له وجود امر فى جسم او جسمانىّ .

٢ـ فى الحكمة الاشراق الطبعة الحجرية ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٤٠

الاشراق الثانى

فى أنّ النفس الانسانيّة جوهرٌ قائم بذاته .

إنّ ادراك الشئ لماكان عبارةٌ عن حصول صورته للمدرك فكلّ من أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقاً عن المحلّ ، اذ لو كان فى محلٍّ لكان صورة ذاته غير حاصلة لذاته بل لمحلّه لأن وجود الحالّ لا يكون إلاّ للمحلّ «هذا خلف» .

ثمّ انّا ندرك ذاتنا بذاتنا لانا لا نعزِب عن ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد، فقد اذليس نفس وجودنا فهو كادراكنا ساير الأشياء المدركة من خارج .

بحثٌ فيه تحصيلٌ عرشيٌّ

قيل فما سبب الشكّ فى جوهريّة النفس مع حضور ذاتها .

فيجاب فى المشهور : انّ ذلك بناءً على عدم الاطلاع على مفهوم الجوهرية .

قلنا : فما تقول فى حقّ الواقف على هذه الاصطلاحات كجالينوس و اصحابه ؟.

فالوجه ان يقال معنى الجوهر الذى يثبتونه جنساً للأنواع الجوهريّة ليس بجزء لوجوداتها كما مرّ بل لماهياتها الكلّيّة واذا علم بالشهود الحضورى وجود شئ من الجواهر امكن الشكّ فى كون هذا المفهوم أهو داخل فى ماهيّته او خارج وكون الذاتى بيّن الثبوت مقتضاه ليس الاّ عدم التردّد فى ثبوت مفهومها لمفهوم ماهية الذات وحدها لالوجودها .

فلا عجب من اقوام «نسوالله [1] فانسيهم» توقّفوا فى جوهرية النفس مع عدم غيبتهم عن انفسهم لأن مفهوم الجوهر صورة ذهنيّة و كل صورة ذهنية يحتمل

١- سورة ٥٩، آية ١٩

الشرّكة بين كثيرين و وجود كلّ نفس هو ما يشير اليه كل احد بـ : «انا» فما يشار اليه بـ : أنا غير مايشار اليه بهو، فى الوجود فيمكن شهود الأول مع الذهول عن الآخر .

حجّة اخرى

انت لاتغيب عن ذاتك فى جميع اوقاتك حتى فى حالتى النّوم والسكر وتغيب احياناً عن اعضائك كلاً او كل واحد فى وقت فانت وراء الجميع .

حجّة اخرى[1]

لو فرضتك فى اول الخلقة كامل العقل صحيح البدن فى هواء طلق منفرج الاعضاء غير متلاشيها و لم تكن مستعمل الحسّ فى شىء اصلاً وجدتك فاقداً لكل شىء الا ذاتك فوجدتها لا من دليل و وسط، فذاتك غير مالم يدرك بعد من جسم او عرض .

و اورد عليه لعلى ادركت بهذا الفرض فبفعلى ادركت فهو وسط و ردّ باتّه ترك فعل والأولى ان يقال انه ظرف لو حظ فيه ترك كلّ فعل ليكون كاشفاً عن وجود شىء قبله لا بسببه .

حجّة اخرى

بدنك و اعضائك دائم الذّوبان والسيلان بعكوف الحرارة الغريزيّة[2] على التحليل

١ـ واعلم ان هذا البرهان مما ذكره الشيخ فى الشفاء «الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق مبحث النفس ص٢٦٣» و الاشارات طبع الجديد الجزء الثانى ط ١٣٧٨ هـ ق مطبعة الحيدرية ص ٢٩٢. والشيخ طاب رمسه استدل على تجرد النفس بهذا البرهان بقوله: «ارجع الى نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحاً بل و على بعض احوالك .... ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل .... بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت انيتها ....» .

٢ـ : لعكوف الحرارة الغريزية .... د،ط .

والتنقيص و كذا غيرها من الأسباب كالأمراض الحارّة والمسهلات و ذاتك منذ اول الصبى باقية ، فانت انت لا ببدنك .

حكمة عرشيّة

قالوا : «هذا منقوض بساير الحيوان ، فان الفرس تحلل اجزاء بدنه معلوم ، فلو كانت نفسه كما قيل منطبعة فى جرم بخارى متحلّل دائماً او فى عضو متغذٍّ متحلّل لكان كلّ عام بل كل اسبوع فرساً جديداً، والحدس حاكم ببطلانه فللحيوان نفس كمالنا» .

والشيخ و تلامذته [۱] وغيرهم من الحكماء تارةً انكروا بقاء الذات فيما سوى الانسان و تارةً اثبتوا للجميع نفساً عقلانيّةً و حكموا بصعوبة الفرق بين الانسان و غيره فى ذلك .

وانت بعد تذكّرك ما اسلفناه ستذعن ان للحيوانات شركة فى نفس متخيّلة مجرّدة من عالم الحسّ لا عن عالم المثال على ان بعض هذه البراهين يقتضى تجرّد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط ولا يفيد ازيد من هذا فهو مما يقع فيه الاشتراك لساير الحيوان ممّا له قوة باطنيّة تشعر بذاتها .

وبعضها مما يقتضى تجرد النفس عن الكونين فهى مختصّة بالانسان العارف و ستعلم انّ اصناف الناس ليسوا فى درجة واحدة من المواطن [۲] .

۱ـ مثل بهمنيار و زيله فافهم اشكلوا على الشيخ والشيخ اجاب عن ايراداتهم بما لايغنى عن الحق شيئاً لان الشيخ و اتباعه لم يصلوا الى درك تجرد البرزخى تفصيل ادلة التى اقيمت على تجرد النفوس الانسانية والحجج التى تدل على بقاء النفوس بعد بوار البدن مذكورة فى الاسفار والمبدء والمعاد (اسفار ، طبعة الحجرية ۱۲۸۲ هـ ق مباحث النفس ص ٦٨ الى ۷۳)

۲ـ لان افراد الانسان و ان كانوا فى ابتداء الوجود من نوع واحد ولكن بعد حصول الملكات و تحصيل الصور الحاصلة من تجسم الاعمال يصير كل فرد نوعاً مستقلا لان الناس يحشرون على صور نياتهم .

الاشراق الثالث
فى كون محل الحكمة قوة مجردة

ان كل صفة او صورة حصلت فى الجسم بسبب فاذا زالت عنه و بقى فارغاً عنها يحتاج فى استحصالها الى استيناف سبب او سببيّة من غير ان يكون مكتفياً بذاته اذ ليس هذا من شأن الجسم ومن شأن النّفس فى الصّور العقليّة ان قد يصير بعد استحصالها من معلّم او فكر مكتفية بذاته فى استرجاعها، فالنفس تعالت عن ان يكون جرمية فهى روحانيّة .

وايضاً : ان كل جوهر مادّى لا يمكن ان يتزاحم عليها صور كثيرة فوق واحدة، والعلوم كلها لا يجتمع فى دفتر واحد، وامّا النفس فهى لوح يجتمع فيه علوم شتّى و صنايع تترى و اخلاق مختلفة و اغراض متفاوتة ؛ فلتذعن انها دفتر روحانى ولوح ملكوتى لا يتراكم فيه الصور كما يتراكم فى الهيولى الجسمانية و ربما تزول عنها هذه الاسباب المؤدّية الى كمالها لا قبالها الى شئ من الامور العاجلية عند مرض او شغل قلب او همّ او غمّ يعرض لها الا انّه لا تزول عنها بهذه الامور صورها الكمالية المستحفظة فى ذاتها على الاطلاق او فى خزانتها لانّها روحانيّة السّنخ متعلّقة الوجود بجوهر قدسى تختزن فيه صورها الكماليّة المستحفظة بنوع قوّة قريبة من الفعل ، والعايق لها عن مشاهدة كمالاتها بعد خروجها عقلاً بالفعل، ليس امراً داخلياً كما فى الجواهر والمعانى التى لم يخرج من القوة الى الفعل بل عايقها عن الوصول الى حاقّ ما لها من السّعادة حجاب خارجى احتجبت به ذاتها عن ذاتها وهو اشتغالها بهذا البدن و عادتها فى الانجذاب اليه بحسب فطرتها الاولى دون الثانية فاذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقلى و وقع نظرها على ذاتها وجدتها مستكملة بالمعقولات مشاهدة ايّاها متصلة بها و بالجملة اذا زال عنها العايق عادت الى كمالها

بنوع فعل لا بنوع انفعال و لهذا يقال لها: العقل بالفعل ، وان كان بعد فی هذاالعالم.

واماالجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك ؛ الا ترى : ان الحواس لا يمكن ان يستحفظ فی ذاتها صورة و يقبل اخرى، ولاالمعاودة اليها بعدالغيبة بنوع فعل استكفاءً بذاتها و بمقوّم ذاتها بل بمثل ماينشأ منه ابتداءً .

الاشراق الرابع

فی اقناعيات يفيدالطمأنينة فی ان النفس من عالم آخر .

اعلم ان براهين تجردالنفس كثيرة قد ذكرنا طرفاً منها فی المبدء والمعاد[1] فليطلب من هناك .

والاولی؛ للسّالك ان يهاجر اغراض الطبيعة وتلطّف سره عن شواغل هذاالادنی ليشاهد[2] ذاته المجردة عن الاحياز والامكنة ويتحقّق لديه انّه لولا اشتغال النّفس بتدبير قواها الطبيعية وانفعالها عنه[3] لكان لها اقتدار" علی انشاءالاجرام العظيمة ـ المقدار الكثيرة العدد فضلاً عن التصرّف فيها بالتدبير كما وقع لاصحاب الرياضات وقد جرّبوا من انفسهم اموراً عظيمة وهم بعد فی هذه النشأة فما ظنّك بنفوس كريمة الهيّة عاشقة لانوار كبريائه و انت مع شواغلك اذا فكرت فی آلاءالله او سمعت انه يشير الی الامور الالهيّة و احوال الماب ، انظر كيف يقشعرّ جلدك و تقفّ شعرك و يهوّن عليك حينئذ رفض البدن و قواه و هواه و ذلك لاجل نور قذف فی

١ـ الطبعةالحجرية ١٣١٤ هـ ق ص ٢٠٢ الی ص٢١٧

٢ـ قال «قده» فی المبدء والمعاد بعد بيان الدلائل التی اقيمت علی تجردالنفس مع زيادة تحقيق وتنبيه فی اقناعيات و استبصارات . واعلم ان براهين تجردالنفس كثيرة مذكورة فی كتب الحكماء و قد ذكرنا طرفاً منها ومن اراد زيادة فليطلب من هناك (المبدءوالمعاد ص ٢١٧، ٢١٨) . والاسفارالاربعة مبحث النفس ط١٢٨٢ هـ ق ص ٦٠، ٧٠ .

٢ـ لمشاهدة ذاته المجردة ... د،ط

٣ـ وانفعالها عنها ، د،ط

قلبك من الجنبة العاليَة وانعكس اثره الى ظاهر جِلدك من جانب الباطن على عكس ما ينفعل الداخل عن الخارج .

طَريقٌ آخَر

النفس والبدن يتعاكسان فى القوة والضعف والكمال والنّقص فبعد الاربعين كملت النفس و كلّت الآلَة وقد علمت من طريقتنا انّ عروض موت البدن بالطبع لاجل انصراف النفس عن هذه النشأة الى الانتشاء بنشأة ثانيَة ، فكلال البدن منشأة فعليّة النفس و تفرّدها بذاتها .

واما الخِرافةُ عند الهِرَم بسبب قلّة الحرارة وفرط الضعف فى الآلة فليست بقادحة فيما ذكر لأن حاجة النفس الى مزيد التدبير يمنعها عن جودة التعقّل بل نقول : لو كان التعقل بآلة بدنية لكان كلّما عرضت لهـا آفة و كلال عرض فيه فتور و اذ ليس هذا كليّاً فليس التعقل بآلة .

فهذا فى قوّة قياس استثنائى تاليها متّصلة كليّة موجبة استثنى فيه نقيض التالى و هو سالبة جزئيّة متصلة لينتج نقيض المقدّم ولو استثنى فيه عين التالى لا ينتج شيئـاً .

طَريقٌ آخَر

لو كانت النفس قوّة فى آلة كالباصرة ما عقلت ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ، اذ لا وجود للحالّ الآ لمحالّه ، فلم يوجد لنفسه ولا تتخلّل الآلة بين الشئ ونفسه ولا بينه وبين آلته والآلى لا يدرك الآ لماله نسبة وضعيّة وليس نفس الادراك كذا .

وايضاً لو كانت منطبعة فى جسم لكانت اما دائمة المشاهدة له ، لو كفّت صورة

هويّته او دائمة الغفلة عنه ان لم يكف والا لحصلت فى مادّة واحدة صورتان من نوع واحد ، وكلا قسمى التالى ممتنع فكذاالمقدّم .

الاشراق الخامس
فى شواهد سمعيّة .

انالذين لم يرتقوا بانظارهم الىالمعقولات الصرفة والبراهين الدائمة والّفوا بالعلوم الجزئيّة والمنقولاتالسمعيّة لايصدّقون بالأشياء الا بمباشرة الحس او التأدّى الىالمحسوس فنحن ذاكروا طريقهم فى هذهالمسئلة اما منالآيات فكثيرة منها قوله تعالى فى حق آدم و اولاده : «و نفخت فيه من[1] روحى» و فى حق عيسى عليهالسلام : « و كلمة القيها الى مريم و روح[2] منه» وهذهالأضافة يؤذّن على شرف النفس وكونها عريّة عن عالمالأجرام و قوله : «ثمّ انشأناها خلقاً آخر فتبارك الله[3] احسنالخالقين» و قوله : «سبحان الذى خلق الأزواج كلّها مما تنبت[4] الارض و من انفسهم ومما لا يعلمون» و قوله: «اليه يصعدالكلم الطيّب والعمل[5] الصالح يرفعه» وقوله : «لقد خلقناالأنسانفى[6] احسن تقويم» وقوله: «ياايّتهاالنفس المطمئنّة ارجعى الى ربك راضية مرضية[7] والرّجوع يدل علىالسابقة .

واما منالأحاديث فمثل قوله صلىالله عليه و آله : «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و قوله : «اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه» و قوله : «من رأنى فقد رأىالحق» و قوله : «اناالنذير العريان» وقوله : ابيت عند ربى يطعمنى و يسقينى» .

١- سورة ٣٨ ، آية ٧٢
٢- سورة ٤ ، آية ١٦٩
٣- سورة ٢٣، آية ١٤
٤- سورة ٣٦ ، آية ٣٦
٥- سورة ٣٥، آية ١١
٦- سورة ٩٥ ، آية ٤
٧- سورة ٨٩ ، آية ٢٩

فهذه الأخبار مما يؤذن بشرف النفس وقربها من الباری اذا كملت.

وقال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت: «لا يصعد الى السماء الا من نزل منها» و قوله: «لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرّتين»

واما كلمات الأوايل فقد قال معلّم الحكمة العتيقة ارسطاليس فی اثولوجيا[۱] «انی ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً وصرت كانّی (فصرت. خ‌ل) جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلاً فی ذاتی خارجاً من ساير الأشياء فاری فی ذاتی من البهاء والحسن ما ابقی له متعجّباً بهتاً فاعلم انّی جزء من اجزاء العالم الشريف الالهی ذوحيوة فعّالة فلما ايقنت بذلك رقيت بذاتی من ذلك العالم الی العالم الالهيّة فصرت كانّی موضوع فيها متعلّق بها فاكون فوق العالم العقلی كلّه» فی كلام طويل.

وقال ايضاً: «من حرص[۲] علی ذلك وارتقی الی العالم الأعلی جوزی هناك احسن الجزاء اضطراراً فلا ينبغی لأحد ان يفتر عن الطلب والحرص والاهتمام فی الارتفاع الی ذلك العالم وان تعب و نصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابداً» ومما يدل علی مذهبه فی تجرد النفس و بقائها رسالته المعروفة بتفاحية وما تكلم به حين حضرته الوفاة وما احتج به علی[۳] فضل الفلسفة «وانّ الفيلسوف يجازی علی فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده» وهذه الرسالة موجودة اليوم عندنا.

وقال انباذقلس «اينباذوقلس»: ان النفس انما كانت فی المكان العالی الشريف فلما اخطأت سقطت الی هذا العالم فراراً من سخط الله فلما انحدرت صارت غياثاً للأنفس التی قد اختلطت عقولها وكان دعی الناس باعلی صوته و امرهم ان يرفضوا

۱ـ اثولوجيا المطبوع فی حواشی القبسات ۱۳۱۲ ه‍ ق الميمر الاول ص ۱۷۱، ۱۷۲

۲ـ اثولوجيا المطبوع فی حواشی القبسات الميمر الاول ص ۱۷۳، ۱۷۴ .

۳ـ من فضل الفلسفة

هذاالعالم ويصيروا الى[1] عالمهم الاول الشّريف و امرَهم ان يستغفرواالله عزّ وجلّ لينالوا الغِبطة العَليا .

ووافق هذاالفيلسوف اغاثاذيمون [1] فى دعائه‌الناس غير انّه تكلّم بالأمثال والرّموز» .

واما فيثاغورس صاحب‌العدد فكلامه‌فى رسالته‌المعروفة بالوصاياالذهبيّة ناصّ على هذا الرأى و هى ايضاً موجودة عندنا .

وفى آخر وصيّته لديوجانس قوله : «فانّك اذا فارقت هذاالبدن عند ذلك حتى يَصير مُخلّىً فى‌الجوّ يكون حينئذ سايحاً غير عايد الى‌الانسيّة ولا قابلاً للموت»

واما افلاطون الشريف الألهى فرُوِىَ عنه فى كتاب اثولوجيا انه قد احسن فى[2] صفة‌النفس حيث وَضَعها باوضاع‌كثيرة صرنا بها كانّا نشاهدها عياناً غير انّه اختلف صفاته فى‌النفس لأنه لم يستعمل الحسّ فى صفات‌النفس ولا رفضه فى جميع السواضع و ذمّ و ازدرى باتّصالها بالجسد فقال : ان‌النفس انما هى فى‌البدن كانّها محصورة كظيمة جداً لا نطق بها ثم قال : انّ‌البدن للنفس انما هو كالمغار .

وقد وافقه على ذلك انباذُقلس ؛ غير انه يسمى[3] البدن «الصَدى» وانما عنى بـ : «الصَدى» هذاالعالم باَسره[4] .

ويؤيّده مافى‌الكتاب الألهى «بل ران على [5] قلوبهم فطبع على [6] قلوبهم»

١ـ اغاثاذيمون هو شيث النبى ولد آدم عليهماالسلام

٢ـ اثولوجيا «معرفة‌الربوبية قبسات ١٣١٢ هـ ق

٣ـ : سمى‌البدن .... د،ط

٤ـ لانه ظل عالم‌السماء والعقول بل ظل عالم‌الربوبى والحق هوالاصل والعالم فرعه والوجودالاصل هوالحق والعالم ثانية مايراه الاحول .

هرچيز كه غير حق بيايد نظرت — نقش دومين چشم احول باشد

هر صدا كو اصل هر بانگ و نداست — خود صدا آنست ، ديگرها ، صداست

٥ـ سورة ٨٣ ، آية ١٤

٦ـ سورة ٦٣، آية ٣

ثمّ قال : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هـذاالعالم والترّفى الى عالمها العقلى .

وقال فى كتابه الذى يُدعى «فاذَن» انَ علة هبوط النّفس الى هذاالعالم انّماهو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول .

وقال فى بعض كتبه : انّ علّة هبوط النفس الى هذاالعالم امورٌ شتّى وذلك انّ منها ما يَهبِطُ لخطيئة اخطأها ومنها ما يَهبطُ لعلّة اُخرى غير انّه اختصرقوله: بانّ ذمّ هبوط النفس وسكناها فى هذه الأجسام .

وانما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى «طيماوُس» ثم ذكر هذاالعالم [١] ومدحه فقال : انّه جوهرٌ شريف سعيد . وانالنفس انما صارت فى هذاالعالم من فعل البارى الخير ليكون العالم حيّاً ذاعقل لأنّه لم يكن من الواجب اذا كان هذاالعالم مُتقَناً فى غاية الأتقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكناً ان يكون للعالم عقلٌ وليست له نفس فلهذه العلّة ارسَل البارى النفس الى هذاالعالم و اسكنها فيه ، ثمّ ارسل نفوسنا فسكنت فى ابدانا ليكون هذاالعالم تامّاً كاملاً و لئلاّ يكون دون العالم العقلى فى التمام والكمال لأنّه كان ينبغى ان يكونَ فى هذاالعالم الحسى من اجناس الحيوان ما فى العالم العقلى .

وامّا اَقاويل العرفاء ومتألّهة هذه الاُمّة الناجيـة فقال ابويـزيد البسطامى : «طَلَبت ذاتى فى الكونين فما وجَدتها» اى ذاته فوق عالم الطّبيـعة و عالم المثال فيكون من المفارقات العقليّة .

وقال ايضاً : «انسَلختُ من جلدى فرأيت من انا ؟» فسمّى الهيكل قشراً وجلداً

١ــ واعلم ان جميع هذه الاقوال التى ذكرها المصنف فى هذا الكتـاب مذكورة فى الميـمر الاول من كتاب اثولوجيا للشيخ الاعظم اليونانى «رض» .

وهذا تصريح بان النفس التى هى اللبّ غير الجسد .

وقال الحلاّج : «حب الواحد افراده»

وقيل: «الصوفى مع الله بلا زمان» فان ما مع غير ذى مكان لا يكون ذامكان فيكون مجرداً وقيل الصوفى : «كاين" باين" بلا أين» اى موجود مفارق عن المادّة الى غير ذلك مما لايطول الكلام بذكره .

ولا تستحقرّن يا حبيبى خطابات المتألّهين . فانّها فى افادة اليقين ليست بأقلّ من حُجَج اصحاب البراهين ، كيف والبرهان مُعِدّ والواهب غيره، فلا يستبعد ان يكفى لطالب الحقّ بالشوق خطابات اقناعيّة ، لأن يهَبَ له المبدء الفياض علماً يقيناً.

الاشراق السادس

فى حدوث النفوس الانسانيّة .

اعلم انّ نفس الانسان[1] جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء اذااستكملت و خرجت من القوّة الى الفعل .

والبرهان عليه : انّ كل مجرد عن المادّة لا يلحقها عارض قريب لامرّ من ان جهة القوّة والاستعداد راجعة الى امر هو بذاته قوّة" صرفة ويتحصل بالصور المقومة له وما هو الاّ الهيولى الجرمانيّة فيلزم من فرض تجرّد النفس عن المادّة اقترانها بها هذا خلف وستعلم بطلان التناسخ فاذن يكون حادثة" .

وهذاالبرهان غير مبنىّ على انّ النفوس الانسانيّة متّحدة النوع فيكون اولى[2] مما قيل : انّها لو كانت موجودة قبل الابدان لم يكن متكثّرة ولا واحدة اما الاول فلأن الامتياز فيما له حدّ نوعىّ اما بالموادّ او بعوارضها او بالفاعل او بالغاية

١- ولا يخفى ان اهل العرفان قائلون بحدوث النفس على انها جسمانية الحدوث ولكن لم يبينوا هذه المسألة كما بينها و حررها المصنف العلامة .

٢- وهذاالبرهان غير مبتن على..... م ل

والعلل منحصرة فی هذه والنفوس صورتها ذاتها لاتحادها فی النوع وفاعلها امر واحد وغايتها الاتصال به والتشبه له فيكون تكثرها اما بالمادة او بما هو فی حكمها كالابدان وقد فرضت مفارقة هذا خلف .

واما الثانی فلان قبول الكثرة بعد الوحدة من خواص المقادير وعوارضها والنفس ليست كذلك .

شكٌ و تحقيقٌ

ولك ان تقول هذا [۱] انما يلزمك فی النفوس بعد مفارقتها عن الابدان فما الفارق؟

فنقول : المميز فيها عند القوم هی الهيئات المكتسبة فی الابدان و عندنا بانحاء الوجودات لان تشخص كل وجود بنفس ذاته المتقوم بجاعله وقد علمت: ان النفوس والصور التی هی مبادی الفصول للاجسام ليست الا انحاء من وجود المواد وما هی كالمواد ولها امور سابقة هی مخصصات المادة و معدات وجود ما يلحقها و لها امور لاحقة هی عوارضها اللازمة لذواتها المتعينة بانفسها .

فقد علم ان المادة المشتركة او الماهية النوعية يفتقر فی تخصصها وتميزها بوجود دون وجود الی لواحق ومميزات سابقة و كذا فی تخصصها بتلك السابقة الی سابقة اخری و اما اذا وجد فرد من ماهية فانعدام المعد المخصص لا يقدح فی بقائه اذا لم يكن له ضد .

فالجواهر النطقية بعد وجودها و تجردها عن المواد فهی كساير المفارقات الصورية لا ضد لها اذ لا قابل لها فيبقی ببقاء مبدئها و معادها و لولم يكن فيها من المميزات الا شعور كل منها بهويتها لكفی فضلا عن الصفات والملكات والانوار

۱ـ هذا مما يلزمك . آ،ق ـ د،ط ـ خ،ل ـ ل،م

الفايضة عليها من المبادى .

طريقة" اخرى[1]

لو كانت قبل البدن لكانت اما عقلاً محضاً فيمتنع سنوح حالة تلجأها الى مفارقة عالم القدس والابتلاء بهذه الآفات البدنيّة .

واما نفسانيّة الجوهر فيكون معطّلة في الازال لاستحالة النقل ولا معطّل في الوجود .

حكمة" مشرقيّة

يجب عليك ان تعلم : ان النفس التى هى صورة الانسان جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء ، اذ قد مرّ ان العقل المنفعل آخر المعانى الجسمانيّة و اول المعانى ـ الروحانية فالانسان صراط ممدود" بين العالمين فهو بسيط بروحه ، مركّب" بجسمه ، طبيعة جسمه اصفى الطبايع الارضيّة ونفسه اولى مراتب النفوس العالية ومن شأنها ان يتصوّر بصورة الملكيّة ، فمتى عدلت عما هو بها اليق فهى به احق من الارتقاء الى منازل العوالى فيخرج من صورة الانسانيّة و يفوتها صورة الملكيّة ، فتكتسب باعمالها اما صورة شيطانيّة او سبعية او بهيميّة فبقيت فى سعير النّيران غير مرتقية الى درجات الجنان .

فالنفوس الانسانيّة بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان ثمّ اذا خرجت من القوّة الانسانيّة والعقل الهيولانى الى الفعل يصير انواعاً كثيرة من اجناس الملائكة والشياطين والسّباع والبهائم بحسب نشأة ثانية او ثالثة و ستعلم زيادة كشف[1] والغرض من هذا الكلام ان يعلم : ان النفس حادثة و ان لها بعد البدن اختلافات جنسيّة و نوعيّة و شخصيّة .

١- زيادة كشف لهذا .... د،ط ـ آ،ق

الاشراق السابع
فى انّهـا لا تَـمُـوت

اماالنفوس التى صارت عُقولها الهيولانيّة عقلاً بالفعل فلا شبهة فى بقائها بعد البدن ، لأن قوامها ليس به بل هو حجاب عمّالها بحسب الذات من التحقّق بكمالها العقلى و وجودهاالنورى و لأن فساد كل فاسد امابورود ضدّه عليه ولاضد للجوهر العقلى واما بزوال احد من اسبابه الأربعة الفاعــل والغاية والمادّة والصورة و ذلك ايضاً غير متصوّر فى حقه اذ لا مادة له و صورته ذاته و فاعله و غايته هماالأول جلّ ذكره و يمتنع الزوال عليه ، فصورة ذاته باقــية ببَقاء قيّومه تعالى فَاستحال عَدَم الجوهر العقلى .

واماالتى لم يخرج بعد من القوة الى الفعل، فالحكماء اختلفوا فيها فذهب بعضهم كالاسكندر الأفروديسى الى انّها تهلك بهــلاك البدن لأن دلايل تجرّدالنفس و خصوصاً التى تبتنى على تصورالمعقولات انّمــا ينتهض فى المَعقـولات بالفِــعل والمجرّدات بالفعل لاالّتى من شأنهاالتجريد وليس لكلّ احد ان يدرك معقولاً من جهة عقليّته من غير ان يشوب بالخيــال والحسّ و ظنى ان مثل هــذاالانسان ليس باكثرىّ الوجود .

والشيخ خالف هذاالرّأى فى اكثر تصانيفه محتجّاً بانّ الانسان لا يَخلو عن ادراك بعض الأوّليات كالواحد نصف الأثنين والكلّ اعظم من الجزء ، فيكــون بها حيوته العقليّة وله سعادة ضعيفة و كأنّه استشعر بوهن هذاالقول فرجع عنه اذ قال فى رسالة له مشتملة على ذكر مجالس سبعة وقعت له عند اتّصال ابى الحسن العامرىّ به مجيباً عن السّؤال بانّه :

هل يجوز ان ينفرد هذه القوّة بعد انتفاض القالب بنفسها او هى متلاشية ؟

بقوله : اما مادامت هى بحال لا يمكن ان يُبرز فعلها بنفسها الا بمشاركة هذا ـ الهيكل الحامل فان قوامها بذاتها محال اذ لو بقيت بعده و ليس لها فعل يخصّها لكان بقاؤها بنفسها عبثاً و لغواً والوضع الحكمى لا يسوق الشئ الى العبث [۱] .

حكمة مشرقيّة

انّ بناء هذاالكلام و نظايره على انحصار نشئآت الانسان فى النشئات الحسية والنشأة العقليّة ، و جمهورالحكماء لما لم يتفطنوا بنشأة اخرويّة غيرالنشأةالعقلية ، اضطروا الى هذه‌الاقوال ، فتارةً قالوا : بعدم بعض النفوس و اضمحلالها و تارةً بتناسخ الارواح السافلة والمتوسّطة امّاالسافلة فالى الاكوان العنصريّة من انسان آخر او حيوان او نبات او جماد و ذلك هوالمسخ والنسخ والفسخ والرسخ [۲] .

واماالمتوسّطة فالى عالم الافلاك وتارةً بصيرورة بعض الاجرام العالية موضوعاً لتخيّلات نفوس الصّلحاء والزّهّاد من غير ان يصير متصرفة فيه ، و بعض ـ الاجرام الدّخانية للنفوس الشّقيّة .

ونحن قد اقمناالبرهان على انّ العوالم ثلاثة، والمشاعر الادراكيّة منحصرة فى ثلاثة الحسّ والتخيّل والتعقّل و لكلّ منها عالم .

واماالوهم فهو مدرك المعانى مضافةً الى الموادّ فليس يختصّ به نشأة بل وجوده وجود عقل كاذب كما انّ الشيطان ملك بالعرض .

فالله تعالى خلق الوجود نشئآت ثلاث و عوالم ثلاث دنياً و برزخ متوسّط و

۱ـ واعلم ان الشيخ بناءاً على القواعد المسلمة عنده يقول : بفساد القوى و بوار البدن و اضمحلال الهيكل ـ الحيوانات بعد الموت منشأ هذا الاعتقاد عدم الايمان بتجرد النفوس الحيوانية والنفوس الانسانية التى لم تبلغ درجة ادراك المعقولات والصور الكليات و نحن قد اثبتنا تجرد نفوس الحيوانية و تجرد القوى المدركة للاشباح والاجسام تجرداً برزخياً و قد ذكرنا تحقيق القول فى الرسالة التى وضعناه فى اثبات تجرد الخيال وبيان عالم المثال .

۲ـ : وهى المسخ والنسخ .....

آخرة فالجسم و عوارضه من الدنيا و ادراكها بالحس الظاهر والنفس و عوارضها من البرزخ و ادراكها بالحس الباطن والعقل و معقولاته من الآخرة و هى عالم الأمر و ادراكها بالعقل القدسى .

ذكر فيه حكمة عرشية

نقل محمدبن عبدالكريم الشهرستانى فى كتاب الملل والنحل عن الاسكندر انه قال فى كتابه فى النفس : ان النفس لا فعل لها دون مشاركة البدن حتى التصور بالفعل فانه مشترك بينهما و اومى الى انه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوة اصلاً حتى القوة العقلية [١] .

و خالف استاده ارسطاطاليس فانه قال : «الذى يبقى مع النفس من جميع مالها من القوى ، القوة العقلية فقط اذلاقوة لها دون ذلك فيحس و تلتذ بها .

والمتأخرون يثبتون بقائها على هيئات اخلاقية استفادتها بمشاركة البدن فيستعد بها لقبول هيئات ملكية فى ذلك العالم . انتهى [٢] .

واقول : التوفيق بين القولين : ان الاسكندر اراد بعدم بقاء القوة العاقلة عدمها عند عدم خروجها من القوة الى الفعل و اراد ارسطاطاليس ببقائها بقائها عند صيرورتها عقلا بالفعل ؛ فلا تناقض بينهما و اما قول هذاالفيلسوف : لا قوة لها دون ذلك فيحس و تلتذ بها ، فمبناه على امتناع مفارقة القوة الحيوانية المدركة للمحسوسات الباطنه عن هذاالعالم و قد مر البرهان على بقاء قوة حيوانية مدركة للجزئيات بعدالبدن فالنشأة المتوسطة بين نشأة العقليات و نشأة الحسيات هى معاد

١ـ ظاهر بعض الاخبار و نص بعض الآثار بقاء النفوس الاطفال و حشر نفوس الحيوانية فى الآخرة و يوم المعاد ولكن فرق بين حشر الانسان و حشر الحيوانات وفى بعض النسخ نقل محمدبن عبدالكريم الشارستانى الشارسانى

٢ـ سورة ٢٩، آية ٦٤ . فى بعض النسخ : استفادتها من مشاركة البدن....

النفوس المتوسطة بين الملائكة و بين الحيوانات اللّحمية فهى مع تجردها عن هذا البدن غير متجرّدة التعلّق بالأبدان المعلّقة فيبقى بحيوانيّتها فى دار الجزاء مثابة او معاقبة[١].

واليها الاشارة فى قوله تعالى: «وَ إنَّ الدارَ الآخرةِ لهى الحَيَوان لو كانوا يعلَمُون».

الاشراق الثامن
فى انّ لكلّ انسان نفساً واحدة

من الناس من زعم ان فينا نفساً انسانيّة و اُخرى حيوانية و اُخرى نباتيّة. والجمهور على ان النفس فينا واحدة هى الناطقة فقط ولها قوى و مشاعر.

فانّ لك ان تقول: احسَستُ، فغضبت، وادركت فحرّكت، فمبدء الكلّ انت و انت نفس شاعرة فكلّ القوى من لوازم هذه.

حِكمَةٌ عرشيّة

ان النفس الانسانيّة لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدةٌ جمعية هى ظلٌّ للوحدة

١- فى النسخة د،ط ونسخة التى كتبت فى حيوة المصنف «قده» رأينا حاشية منه «ره» و يظهر من لفظ: دام ظله انه كتب فى دولة حيوته اعلى الله قدره فى النشئآت الالهية لا بأس بذكرها فى هذا المقام و هى هذه «ومما يؤيد ما ذكرنا قول الفيلسوف الاقدم فى اثولوجيا: فاما النفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية فهى مفارقة للبدن عند انتقاصه وتحليله غير ان النفس النقية الطاهرة والتى لم يتدنس ولم تنسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم يلبث واما التى تداتصلت بالبدن وصارت كانها بدنية لشدة انغماسها فى لذات البدن و شهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى يلقى عنها كل وسخ و دنس علق بها من البدن ثم يرجع الى عالمها الذى خرجت منه من غير تهلك اوتبيد كماظن الناس ولم يمكن ان تهلك انية من الانيات لانها حقة لاتدثر ولاتهلك كما قلنا مراراً ..... انتهى كلامه» منه دام ظله.

الالهيّة فهى بذاتها عاقلة[1] و متخيّلة وحساسة و منمية و محرّكة و طبيعة سارية فى‌الجسم كما قال الفيلسوف : من انّها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانيّة و نطقيّة[2] فالنفس تنزل الى درجة‌الحواسّ عند ادراكها للمحسوسات و استعمالها آلة‌الحواس فيصير عندالابصار عين باصرة و عندالسّماع اذن واعية ، فكذا فى‌البواقى حتى[3] اللّمسيّة والقوى التى تباشر التحريك و كذا يرتفع عند ادراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال صائرةً اياه متحدةً به على نحو ما يعلمه‌الراسخون و من لم يبلغ الى مقامهم و حالهم يزعم انه : لو كان‌الامر كذلك لكانت‌النفس متجزّيةً و لكان العقل الفعال منقسماً حسب تعددالنفوس العاقلة او يكون كل من هذه‌النفوس يعلم‌ما يعلمه غيرها والبرهان كاشف لحجب هذه‌الاوهام عن وجه‌الحقّ بحمدالله وما احسن ماقيل فى‌التمثيل : العقل الفعال كشمس تأثّر بيت ذوكوّة عنها بالشعاع و احرّبه وبالتسخين و احرّبهما و بالاشتعال لكبريتيّة فيه .

فهذا مثال مراتب آثاره فى‌النّبات والحيوان والانسان فكما انّ‌النّور‌الشّديد يشتمل على مراتب‌الانوار التى دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال مركّب على‌بسيط ولا كاستلزام اصل لفروع مباينة له فكذلك‌الوجودالقوىّ جامع لما فى‌الوجودات‌ الضّعيفة من‌المراتب فيترتّب عليه مع بساطته جميع مايترتّب على كل ما هو دونه من‌الوجودات مع زيادة ، و هكذا يزدادالآثار باشتدادالقوّة و فضيلة الوجود .

تذكرة

النفس الآدميّة‌مادام كون‌الجنين فى‌الرّحم درجتها درجة‌النّفوس‌النباتية

۱ـ فهى بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة....د،ط .

۲ـ وقد ذكرنا كلام‌الفيلسوف على ما ذكره «قده»

۳ـ فيصير عندالابصار عيناً باصرة واذناً واعية.......حتى‌اللمس ... د،ط

علىٰ مراتبها و كذلك هى تخطّى درجة الطبيعة الجماديّة *

فالجنين نبات" بالفعل و حيوان" بالقوة اذ لا حسّ له ولا حركة اراديّة و بهذه القوّة ممتاز[1] عن ساير النباتات و اذا خرج الطّفل من جوف امّه صارت فى درجة النفوس الحيوانيّة الىٰ اوان البلوغ الصورى ثمّ يصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر والرويّة فان كان فيها استعداد الارتقاء الىٰ حدّ النفس القدسيّة والعقل بالفعل فبلغت اليه عند حدود الاربعين و هو اوان البلوغ العقلى والاشدّ المعنوىّ ان ساعدها التوفيق .

فالجنين مادام فى الرّحِم نام بالفعل حيوان بالقوة واذا خرج من بطن امّه قبل الاشدّ الصورى فهو حيوان بالفعل انسان بالقوة و اذا بلغ البلوغ الصّورى يصير انساناً بالفعل ملكاً بالقوّة او شيطاناً او غيرهما و اما مرتبة القوة القدسيّة فربّما لم يبلغ من الوف كثيرة من افراد الانسان واحد" اليها .

تذنيب" عرشىّ

فما ذكره صاحب المطارحات فى جواب من شكّك فى تجرّد النفس بقول القائل: دخلت و خرجت و قمت من الافاعيل الجسميّة حيث قال : «ان هذه مجازات اذا حققت الحقايق فالتمسّك بمثل هذه الالفاظ لا حاصل له» ليس بجيّد لما علمت غير مرّة ان للنفس شئوناً كثيرة منها رتبة الطبيعة السارية فى الجسم فهذه الاطلاقات لا تأبى الحقيقة .

حكمة" مشرقيّة

انالانسان يتنوّع باطنه فى كل حين والناس فى غفلة عن هذا ، الا من كشف

١- يمتاز فى نسخة د،ط وفى بعض النسخ : يمتاز وفى بعضها : ممتازه .

* فى النسخ المخطوطة بعد «درجة النفوس النباتية على مراتبها» : وهى بعد تخطى درجة الطبيعة الجماديه واذا خرج الطفل من جوف امه ...

الله الغطاءَ عن بصيرته فی هذه‌الدنيا و اما الأكثرون فانّهم كما دلّ عليه قوله تعالی : «بل هُم فی لبس من خلق جديد» حتی‌الشيخ‌الرئيس ومن فی طبقته من‌الحكماء وقد سَئَله بهمنيار فی مفاوضة بينهما عن تجويز تَبدّل الذات فنفاه .

والحقّ هيهنا مع‌التلميذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدّد لتعلقها بالطرفين : العقل والهيولی . وكلّ من رجع الی وجدانه وجَد ، ان هذه‌الهُويّة الحالية منه غير الهويّة‌الماضيه والآتيه لا بمجرد اختلاف‌العوارض بل[1]اختلاف اطوار لذات واحدة

وفی‌القرآن آيات كثيرة تَدُلّ علی تقلّب الانسان فی نفسه و جوهره مثل قوله تعالی : «يا ايّها‌الانسان[2] انّك كادح الی ربك كدحاً فملاقيه» .

وقوله تعالی «انّا الی ربّنا لمُنقلبون[3]» و قوله تعالی : «ارجعی الی ربّك[4]» وقوله تعالی: «وينقلب الی اهله مسروراً[5]» .

حِكمَة عرشيّة

انظر الی هذاالهيكل المسمّی بالحكمة وفی هذاالكتاب المملوّ من‌العلوم الربانيّة و تأمّل فی هذاالميزان الموضوع تحت‌السّماء بالقسط .

اقرَء كتابك[6]، هذا كتابنا ينطق عليكم بالحقّ انّا كُنّا نستنسخ ما كُنتم تعلمون[7]، واحسب حسابك كفی بنفسك اليوم عليك حسيباً[8].

فلعلّك تَعرف بهذاالميزان وزن حسناتك و سيّئاتك واعمل بقوله صلی‌الله عليه و آله:

۱ـ سورة ۵۰ ، آية ۱۴

۲ـ بل باختلاف اطوار .... آ،ق

۳ـ سورة ۸۴ ، آية ۶

۴ـ سورة ۴۳، آية ۱۳

۵ـ سورة۸۹ ، آية ۲۹

۶ـ سورة ۸۴، آية ۹ .

۷ـ سورة ۴۵، آية ۲۸

۸ـ سورة ۱۷، آية ۱۵

خاسب نفسك قبل أن تحاسب غداً» و تفكّر فى هذاالصراط المستقيم اوّلاً ثمّ امش عليه إلىٰ الله فانه صراطالله العزيز الحميد. وتدبّر فى قوله تعالىٰ[۱] : « وَ ان هذا صراطى مستقيماً فاتّبعوه ولا تتّبعواالسّبُل فتفرّق بكُم عن سبيله» ففى معرفة النفس الآدمية و قرائة هذاالكتاب الذى فيه‌الحكمة و فصل‌الخطاب تظفر بالمقصود و تهتدى الىٰ اصل‌الوجود «و تفتّح لك[۲] ابواب السماءوالملائكة يدخلون[۳] عليك مِن كل باب» و تدخل‌الجنة بغيرالحساب وان كنت لا تحسن ان تقرء هذاالكتاب وقد اوجبَ الله عليك قرائته ولا تقدر ان تفهم كيف تزن بهذاالميزان او كيف تحسب هذاالحساب و قد امَرَكَ به رسوله وكيف تجوز علىٰ هذاالصّراط وقد كلفت باتباعه والمشى عليــه .

فاحضر مجلس اخوان لك ناصحين والزم طريقهم واهتد بهديهم بعد ان يرفع عنك حجاب‌العصبيّة والجحود واخلع عن نفسك لباس‌التقليد و تفكّ عن رقبتك قلادةالشّهرة والرّياء و تجلو عن بصيرتك غشاوة المراء والامتراء حتى يعلّموك ما علّمهم‌الله ورسوله‌ويعرّفوك‌ما عرفوا من‌الحقّ فتسير بسيرهم‌العادلة وتعمل بسُنّتهم الحسنة و تنظر بعين‌البصيرة فى حقايق‌الأشياء كما نظروا و تتفقّه فى‌دين‌الله كمافقّهوا وتدخل مدينةالعلم والحكمة كما دخلوا و تنجوا من عذاب‌القبر و تحيى بروح‌المعرفة واليقين و تعيش عيش الكامِلين و تحشر فى زمرة ائمّةالصالحين*

الاشراق التاسع

فى انّ النفوس لا تتناسخ .

انّ التناسخ عندنا يتصوّر علىٰ ثلاثة انحاء ، احدها : انتقال نفس من بدن الىٰ

۱- سورة ٦، آية ١٥٤ ‏ ۲- سورة۷، آية ٤٠ ‏ ۳- سورة ۱۳، آية ٢٤،

* فاحضر مجلس .... بعد ان تدفع عنك .... وتخلع عن‌نفسك ..... فتسير بسيرتهم ..... و تتفقه .... كماتفقهو

بدن مباين له منفصل عنه فى‌هذه‌النشأة بان يموت حيوان و ينـتقل نفسه الىٰ حيوان آخر او غيرالحيوان سواء كان من‌الأخس الى‌الأشـرف او بالعكس و هذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره .

وثانيها : انتقال النفس من هذاالبدن الىٰ بدن اُخروى مناسب لصفاتها واخلاقها المكتسبة فى‌الدنيا فيظهر فى‌الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاته كما سينكشف لك عند اثباتنا المعادالجسمانى وهذا امر محقّق عند ائمّةالكشف والشّهود ثابت‌منقول من ارباب‌الشرايع والمِلل‌ولهذا قيل : «ما مِن مذهب الاّ و للتناسخ فيه قدم راسخ» وعليه يحمل ماورد فى‌القرآن من‌آيات كثيرة فى هذاالباب وظنّى‌ان مانقل عن‌اساطين الحكمة كافلاطن ومن سبقه من‌الحكماءالذين كانوا مقتبسين انوارالحكمة من‌الأنبياء سلام‌الله عليهم اجمعين [1] من اصرارهم علىٰ مذهب‌التناسخ[2] هوبهذاالمعنى لما شاهدوا ببصايرهم بواطن النفوس والصور التى يُحشِرون عليها حسب نيّاتهم واعمالهم[3] «و وجدوا ما عَمِلوا حاضراً» و شاهدوا أيضاً كيف يحصل فى‌الدنيا للنّفـوس ملكات نفسانيّة لتكرر اعمال جسمانيّة يناسبها حتى يصدر عنهاالأعمال من جهة تلك‌الملكات بسهولة- صرّحوا‌القول بالتناسخ ومعناه حشرالنفوس على صور صفاتهم‌الغالبة كقوله تعالىٰ: «ونَحشُرُهم يوم[4] القيامةِ علىٰ وجوههم» اى‌علىٰ صورالحيوانات‌المتنكسة الرؤس و قوله : «واذاالوحـوشُ حُشِّرت[5]» و قوله: «تَشهَدُ عليـهم السنتهِم و ايديهِم[6] وارجُلهُم بما كانوا يعملون» وقوله : «قالوا لجلودهم لم شهد[7] تم علينا»

١- وان اردت تفصيل‌الاقوال الواردة عن اساطين الحكمة فى‌التناسخ فارجع الى حكمة‌الاشراق وحواشى المصنف العلامة على هذاالكتاب «شرح حكمت‌الاشراق١٣١٦ ه ق ط ص ٤٧٦، الى ص٥٢٠ .

٢- فى نسخة: د،ط و آ،ق و بعض‌النسخ‌الموجودة عندنا «انما كان بهذاالمعنى»

٣- سورة ١٨، آية ٤٧

٤- سورة ١٧، آية ٩٩ .

٥- سورة ٨١، آية ٥

٦- سورة ٢٤ ، آية ٢٤

٧- سورة ٤١، آية ٢٠

وقوله : «اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم [١] بماكانوا يكسبون» .

وفى‌الحديث عنه صلى‌الله عليه وآله : «يحشرالناس على وجوه مختلفة، يحشر الناس على نياتهم ، يحشر بعض‌الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير كما تعيشون تموتون ، وكما تنامون تبعثون» .

فهذا هو مسخ‌البواطن من غير أن يظهر صورته فى‌الظاهر فترى‌الصور اناسى وفى‌الباطن غير تلك‌الصور من ملك او شيطان او كلب او خنزير او اسد او غيرذلك من حيوان مناسب لمايكون‌الباطن عليه .

وثالثها : ما يمسخ‌الباطن و ينقلب الظاهر من صورتـه‌التى كانت الى صورة ما ينقلب اليه‌الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغيرالمزاج والهيئة على شكل ماهو على صفه من‌حيوان آخر وهذا ايضاً جايز بل‌واقع فى قوم غلبت شقوة نفوسهم و ضعفت قوة عقولهم ومسخ‌البواطن قد كثر فى هذاالزمان كما ظهرالمسخ فى‌الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه فى بنى‌اسرائيل كما قال سبحانه «وجعل منهم [٢] القردة والخنازير ، وكونوا قردة [٣] خاسئين» .

واما مسخ صورة الباطن دون‌الظاهر فكقول النبى صلى‌الله عليه وآله ـ فى صفة قوم من امته: اخوان العلانية اعداء السريرة السنتهم احلى من‌العسل و قلوبهم قلوب الذئاب يلبسون للناس جلود الضأن من‌اللين» .

فهذا مسخ البواطن ان‌يكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة انسان، والله‌العاصم من هذه‌القواصم .

١ـ سورة ٣٦، آية ٦٥ .

٢ـ سورة ٥ ، آية ٦٥ .

٣ـ سورة ٢،٧ ، آية ٦١، ١٦٦ . خسب ما قررناه .....

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

اماالتناسخ بالمعنى الأول فقد مضى ما يستبين به استحالته اذقد علمت: ان النفس فى اول الكون درجتها درجة الطبيعة، ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادّة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان فالنفس متى حصلت لها فعليّة ما فيستحيل أن يرجع تارةً أخرى الى القوّة المحضة والاستعداد .

ثمّ انه قد مضى ان الصورة والمادّة شئ واحد له جهتا فعل و قوة وهما معاً يتحرّكان و يتدرّجان فى الاستكمال بازاء كلّ استعداد، فعلية خاصّة فمن المحال ان يتعلّق نفس جاوزدت درجته[١] النباتيّة والحيوانيّة الى مادة المنى اوالجنين .

وقد علمت : ان المنى لم يتجاوز صورته حدالطبيعة الجرميّة وان الجنين مادام فى الرحم لم يتجاوز صورته درجة النفس النباتيّة والتمنى الذى حكى الله تعالى عن - الأشقياء بقوله : «ياليتنى كنت[٢] تراباً» .

تمنّى امر مستحيل الوقوع و كذا قوله : «ياليتنا[٣] نردّ فنعمل غير الذى كنّا نعمل» فقد حرّم الله الرّجوع الى الدنيا عليهم اذلا تكرار فى الفيض ولا تعددفى التجلى[٤]

١ـ جاوزت درجةالنباتية ، اكثرالنسخ الموجود عندنا

٢ ـ سورة ٧٨ آية ٣٩   ٣ ـ سورة ٦ آية ٢٧

٤ـ و قد عبر عن هذاالمطلب فى مسفوراتهم بعبارات مختلفة «ليس لماهية واحدة الا وجود واحد» و «ليس لوجود واحد الا ماهية واحده ، ليس لشئ واحد وجودان» «ان الله لايتجلى فى صورة واحدة مرتين ولا تكرار فى تجليه والشئ لا يثمر ما يضاده و يباينه من جميع الوجوه وما امره الا واحدة وليس كمثله شئ » وقد ذكرنا تفصيل هذاالبحث فى شرحنا على مقدمة القيصرى ط مشهد ١٣٨٥ هـ ق ص١٢٦، ١٢٧ .

الاشراق العاشر

فی ضعف ماقیل و دفع حجج الخصوم .

المشهور فی بیان استحالة التناسخ ان البدن اذا حصل له مزاج یستحق من الواهب نفساً فاذا قارنته نفس مستنسخة کانت لبدن واحد نفسان والوجدان یکذبه .

وللباحث[١] ان یمنع الحاجة الی فیض جدید بل ینتقل الیه نفس تجاوزت من النبات الی الحیوان ثم یصعد الی رتبة انسان .

فان دفع هذا بان مزاج النبات اذا استدعی نفساً فمزاج الانسان اولی فله ان لایسلم هذه الاولویّات فی عالم الاتفاقات ثم یقول : بعد تسلیم ان المزاج الاشرف یستدعی النفس الاشرف انها هی التی جاوزت الدرجات النباتیة والحیوانیّة .

اقول: هذا منقوض بنفوس الفلکیات فان اجسادها شریفة فی الغایة ولم ینتقل الیها من النبات والحیوان[٢] نفس ثم انا نساعده فی هذاالقول، فالمزاج الانسانی لایحصل الا بعد مزاج الحیوانی وهو لایحصل ایضاً الا بعد مزاج النباتی و هلّم الی الجسمیة الطبیعیة والهیولی التی قبلها فان اراد بتجاوز الدرجات هذاالمعنی فکذلک الامر فی النفس - الانسانیّة علی ما علمت من طریقتنا کما اشیر الیه بقوله تعالی: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً ، انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیراً»[٣] و بقوله : «وقد خلقتک[٤] من قبل ولم تک شیئاً» .

فان اراد[٥] بما ذکره الانتقالات النفسانیّة فی مادة واحدة حسب تزاید - الاستعدادات لها و تکامل الدرجات فیها فهو امر واقع بلاشبهة ولو سمّی هذا تناسخاً

١- وللخصم .... و ل ، ل ،خ ص م

٢- ثم انه قد ساعدنا فی هذاالقول ....

٣- سورة هل اتی آیة: ١ .

٤ - سورة ١٩ آیة ١٠

٥- فی بعض النسخ ومن جملتها نسخة د،ط: «فالانتقالات النفسانیة فی مادة واحدة حسب تزاید الاستعدادات لها وتکامل الدرجات فیها ، امر واقع بلا شبهة ولوسمی هذا تناسخاً فلا نزاع ....»

فلا نزاع فی هذه‌التسمیة .

وان اراد به انتقال‌النفس من جسد الیٰ جسد منفصل عنه فقد مرّ فسادها .

وهذاالمذکور والذی قبله وان کان بحثاً علی‌السند الاّ ان‌الغـرض‌التنبیه علیٰ حقیقةالمقام .

حجّةٌ اُخریٰ لهم

ان‌الجهال والفجرة لو تجرّدوا عن‌الأبدان والأجرام وعن قوة مذکرة لقبائح افعالهم و خطاء جهالاتهم ومدرکة لملکاتهم و آرائهم فتخلصوا و صعدوا الی‌الملکوت الأعلیٰ فاین‌الشّقاوة ؟ [1] .

والجواب بطریق عرشی : انّ لهم ابداناً اخرویّة حشروا الیها و تعذبوا بانواع الآلام المناسبة لأعمالهم .

حجّةٌ اُخریٰ لهم

انّ‌الفسقة والأشرار ربما اطّلعت نفوسهم عند قلّةالشواغل بمنام او مرض او خلل‌بشیٔ من‌الأمور الغیبیّة لأتصالهم بالملکوت فاذا زال‌المانع‌البـدنی بالموت و تجردوا[2] من‌غیر انتقال‌الی بدن آخر فازوا بالدرجات‌العالیة فلا یکون لهم شقاوةٌ .

والأعتذار بـ : انّ الهیئآت الردیّة یمنعهم عن‌الوصول الیها. یدفعه انّ‌الهیئآت لم، لم یمنعها مع‌الشاغل البدنی و منعها بدونه .

والجواب ما مرّ من اثبات دار اُخریٰ هی دارالجزاء والحساب .

١ــ : وخطاء جهالاتهم ، مدرکة لملکاتهم .....ل،م

٢ــ وتجردوا من‌انتقال آ،ق ــ د،ط

حجّة اخرى لهم

ليس للحيوان عضو، الا وللحرارة عليه سلطنة بالتحليل، فليس لاحد ان يقول: الفرس لايزال ينتقض فرسيّة[١].

ثم ان للحيوانات عجايب افعال و حركات ذهنيّة، فانظر الى النحل ومسدّساته و الى العنكبوت ومنسوجاته والقرد والببغاء ومحاكاتهما لافعال العقلاء واقوالهم و غير ذلك من رياسة الأسد و تكبّر النمر و سماع الإبل و فراسة الفرس ووفاء الكلب و حيلة الغراب أهذه كلها بكيفية المزاج او بالطبيعة الجرمية؟.

واحتراز الغنم عن الذئب ان كان عن جزئى يحفظ فى الخيال فلم يكن يحترز عما يخالفه فى المقدار والشكل واللون و اذ ليس فعن معنى كلّى يستلزم نفساً مجردة لم يجز فى العناية اهمالها دون الصعود الى رتبة الإنسان اوالوصول الى السّعادة العقلية بعد المفارقة.

والجواب: ان لكل حيوان ملكاً يلهمه وهادياً يهديه الى خصايص افاعيله العجيبة كما فى قوله: «واوحى ربك[٢] الى النحل» وبعض افاعيلها غير مستبعد عن ذوات المشاعر الجزئيّة[٣]، على انّا لم ننكر ان يكون لأعداد منها قريبة الدرجة الى اوايل رتبة الإنسانيّة حشر الى بعض البرازخ السفليّة الأخرويّة.

تذنيب

واعلم ان اسخف الفلاسفة رأياً فى التناسخ و اقلّهم تحصيلاً طايفة ذهبوا الى امتناع مفارقة شىء من النفوس عن الأبدان لأنّها جرميّة السنخ متردّدة فى اجساد ـ

١- ينتقض فرسيته ... د،ط ـ آ،ق ـ ل،ن

٢- سورة ١٦ آية ٧٠

٣ ـ عن ذوات المشاعر الحسية .... د،ط

الحيوانات[1] .

فيقال لهم : ان هذه‌النفوس ان كانت كلها منطبعة فمع مصادمته للبرهان على تجرّدالنفوس الانسيّة ينافى مذهبهم لامتناع انتقال الصور والاعراض من محل الى آخر و ان كانت مجرّدة ، فالعناية مقتضية لا يصال كل موجود الى كماله و غايته. وكمال الانسان فى النشأة الثانية سواء كان سعيداً او شقيّاً .

اماالذين سُعِدوا ، ففى الجنّة واماالذين شقوا ففى النار » و سيأتى زيادة تبصرة.

الاشراق الحادى عشر
فى الاشارة الى النّفس الفلكيّة .

ان الاجرام العلويّة ذوات نفوس ناطقة، وهذا مما قداوضحه الطبيعيون بحسب آرائهم الطبيعيّة .

ومما يوضح ذلك بسرعة : ان المانع عن قبول الفيض الذى يكون للاجسام التضاد والتفاسد والكثافة الطبيعيّة الحاصلة عن البُعد عن الاعتدال .

الا ترى انّ الاجسام البسيطة المتضادّة الطبايع اذا تركّبت ازدادت فى قبول الفيض الربانى[2] حتى اذا امعنت فى الخروج عن التضادّ و توسّطت الى حاق الاعتدال استعدّت لقبول ذات الفيض فما ظنك باجرام كريمة صافية دوريّة الحركات دايمة الاشواق يترشّح من حركاتها البركات والخيرات على مادونها و معلوم ان التأثير الالهى يظهر اولاً فى العرش الاعظم الذى بمنزلة قلب العالم و يبدء من الجرم الاقصى فيمرّ بالافلاك و بتوسّطها يصل الى الاجرام الارضيّة على ما اوضحته افاضل

۱ـ والقائلون بهذاالقول على ما فى شرح حكمة‌الاشراق للعلامة‌الشيرازى «ره» جمع من الاقدمين و تبعه قليل من المتأخرين

۲ـ والنفس الرحمانى .... د،ط

الفلاسفة .

ولو لم يكن فی عالم السماوات من الشرف والفضيلة ماليس لغيرها من الجزميّات لما جرى على لسان اكثر المليّين والأمم ان الله على السماء و لم يرفع اليها الأيدی فی الدعاء ولما ورد قوله تعالى :

«الرحمن على العرش استوى[١]» .

واما الأجرام الأسطقسيّة التی هی تحت كرة القمر، فلم يصلح لبعدها عن الصفا وتضادها فی الصور الا ظلّ ذلك الفيض وهی الطبيعة السائلة المتجدّدة المنفعلة على الدوام ، لا يستقر : على وجودها ابداً .

ثمّ كلما تخلّصت وبعدت من التضادّ قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهی الى لباب العالم الأرضی «كشجرة اصلها ثابت[٢] وفرعها فی السماء» وهو الأنسان واذا بلغ درجة العقل بالفعل اتّصل بالروح الأعظم والفيض الأتمّ كاتصال الفلك بالملك.

فظهر ان الفلكيات لها نفوس شريفة وان اول الوجود للعالم و هو العقل كبذر و آخره و هو العاقل كثمرة ، ابتدئت اولاً و ظهرت آخراً .

حكمة عرشيّة

ان للفلك عقلا و نفساً و طبيعةً سارية فی جرمه لا بأن يكون لها ذوات متعدّدة متباينة الوجود ، فان ذلك ممتنع ، ولا ان صورة ذاته احدى هذه الأمور و غيرها من العوارض والآلات الخارجة عنها بل ذات الفلك و هويّته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب العقليّة والنفسية والطبيعية .

فقولهم : حركة الفلك ليست طبيعيّة : ای ليس قاصد هذه الحركة و داعيها طبيعة

١- سورة ٢٠، آية ٤

٢- سورة ١٤ آية ٢٩

محضة ناقصة الكون غير شاعرة بغاية فعلها ، و الا فمباشر الحركة ليس الا ما يميل الجسم بقوته .

فكما ان العقل من جهة عقلية لا يباشر التحريك ، لتساوى نسبة الارادة الكلية الى جزئيات حدود الحركة ، فكذا حكم النفس من حيث جوهرها العقلى ، واما من حيث نشأتها الحيوانية ، فلها وجه الى القدس «فيها عين[1] جارية» ينبع منها ماء الحيوة ، ووجه الى طبيعة الفلك «على سرر[2] موضونة متكئين عليهامتقابلين[3] يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب و اباريق وكأس من معين» .

وقد مر منا البرهان[4] على ان الوجود الواحد قد يكون مع احديته جامعاً لحدود متفاوتة و مراتب متفاضلة : مرتبة العقل و مرتبة النفس و مرتبة الطبع ، ولكل من هذه المراتب مراتب كثيرة ، و لها آثار و لوازم تعددها يظهر بتعدد الآثار واللوازم و هذا شديد الغموض دركه دقيق المسلك غوره الا لمن اهتدى .

الشاهد الثالث

فى التجرد لاثبات معاد النفوس

وفيه اشراقات

الاول ، فى العقل بالفعل . لما علمت ان كل صورة معقولة بالفعل هى ماوجودها وجود صورة فارقت المواد الجسمية وعلايقها فهى بذاتها عاقلة بالفعل كما انها معقولة

١ـ سورة ٨٨ ، آية ١٢

٢ـ فى بعض النسخ : فيها سرر مرفوعة

٣ـ سورة ٥٦ ، آية ١٥،١٦،١٧،١٨ .

٤ـ فى بعض النسخ : فقد ظهر ان الوجود الواحد قد يكون ....

بالفعل ، وكلّ صورة ماديّه فهى عاقله و معقولة بالقوّة .

والنفس مادامت كونها متعلّقة الوجود بالمادّة فليست عاقلة ولامعقولة بالفعل، بل بالقوّة وليس كما هوالمشهور انالنفس تجردالصورة المحسوسه و ينزعها عن موادّها فيصيّرها معقولة بالفعل والنفس هى ماهى بحالها حتىيكون هىثابتةوالاشياء مستحيلة متغيرة بلالأمر بالعكس اولى من ذلك فانالأشياءالماديّة المحفوفة بعوارضها نحو وجودها نحو وجود امر محسوس والمحسوس يستحيل ان يكون معقولاً فظهور كل حقيقة علىالقوة العاقلة بصورة وحدانيّة مجردة وعلىالحواسّ بصور متخالفه ماديّه ليس بان يدل على كون [1] حركةالنفس تابعة لحركتها اولى من عكسه بل عكسه هوالصواب فالعوالم والنشآت لما كانت متعددة ولكل عالم صور خاصّة وكان فىالوجود وحدة روحانيّة و كثرة جسمانية و اخرى ماديه قضتالعنايه الربانيّه بايجاد نشأة جامعه تدركالنشآت فرتب لها قوّة لطيفة يناسب بذاتها تلك الوحدة العقليّة فيتمكن بتلكالمناسبة بادراكها[2] و نيلها من حيث هى وهوالعقلالفعال وقوى جسمانية أو ماديه يناسب بذواتها تلكالكثرة الجسمانيّة اوالمادية فيدركها من حيث هى وهوالجسم اوالمادّة .

ثم انالنفس فى مبادى تكونها و ظهورها تغلب عليها جهةالكثرة الجسمانيّة و يكون وحدتها العقليّة بالقوة فاذا قويت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت عليها جهةالوحدة فصارت عقلاً و معقولاً بعد ما كانت حسّاً و محسوساً فللنفس حركة فى ذاتها من هذهالنشأة الى نشأةالآخرة .

١- ليس بأن يدل على كون حركتها تابعة لحركةالنفساولى من عكسه بل عكسه هوالصواب د،ط

٢- من ادراكها و نيلها : آ،ق ـ د،ط .

الاشراق الثانی
فی اتّحادالعقل بالمعقول

لما تبیّن انّ کلّ صورة فی مادة تحتف[1] بعوارضها لیست معقولة بل محسوسة لما من شأنها ان ینالها ، فکما ًان المحسوس ینقسم الی ما هی محسوسة بالقوّة والی ماهی محسوسة بالفعل ، والمحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجوهر[2] الحسّاس والاحساس لیس کما زعمه الجمهور من انّالحس تجرّد صورة المحسوس من مادّته ویصادفها مع عوارضهاالشخصیّة وانخیال تجرّدها تجریداً اکثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهویاتهاالشخصیّة من مادّة الی غیرها .

ولا ایضاً معنی الاحساس حرکة القوّة الحسیة الی نحو صورة المحسوس الموجودة فی مادّته کما ذهب الیه قوم فی باب الابصار بل بان یفیض من الواهب صورةً نوریّةً یحصل بهاالادراك فهی الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا حاسّة ولا محسوس الاّ بالقوة[3] .

واما وجود صورة فی مادّة مخصوصة مع شرایط و نسب مخصوصة فهو من المُعِدّات .

فکذلك الحال فی القوّة العاقلة و صیرورتها عقلاً بالفعل فان التعقل لیس کما اشتهر من الحکماء انه بتجریدالصورة عن المادّة وعوارضها تجریداً تاماً من قبل النفس فتصادفها و تصیر بها عقلاً بالفعل فزعموا ان الجوهر المنفعل العقلی بذاته المعرّاة عن الصورة العقلیّة یدرکها .

ولیت شعری اذا لم یکن له فی ذاته صورة المعقولات فبأیّ شیء ینالها اهو

١ـ فی بعض النسخ : تختلف بعوارضها ...

٢ـ بالجوهر الحاس ـ د،ط

٣ـ : فلاحاس ولا محسوس ...... آ،ق ـ ل،م

بذاته العارية المظلمة يدرك الأنوار العقليّة فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شيء بعد فكيف يدرك شيئاً آخر «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» او ينال الأشياء بالصورة الحاصلة فيه فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة اولاً كيف يدرك بها غيرها و الا فان جاز ذلك[١] فاما بان يكون تلك الصورة عاقلةً لذاتها ولغيرها و معقولة لذاتها هذا خلف و محال .

او بان يكون معقولة له و عاقلة لماورائها فالكلام فيه عايد جذعاً .

ولئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجرّدة لم يصحّ لأحد ان يقول : انّه فى ذاته معرّى عنها غير منوّر بها حينئذ .

فاقول : ان كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادّة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل فهذا هو الحقّ الذى نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعيّنة بالفعل الا بالصورة وليس وجود الصورة لها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين بل بان يتحوّل المادّة فى نفسها من مرتبة من النقص الى مرتبة من الكمال ، فكذلك حال النفس فى صيرورتها عقلاً بالفعل وان كان حصول الصورة العقليّة للعقل المنفعل حصول موجود مباين لموجود مباين كوجود السماء والأرض لنا[٢] كما زعمه الجمهور لاكوجود صورتهما الحاصلة فينا لنا على الوجه الذى ذهبنا اليه فليس الحاصل فى مثل ذلك الا حصول اضافة محضة والاضافة من اضعف الاعراض وجوداً بل لا وجود لها[٣] فى الخارج الا كون الطرّفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر فهذا حظّهما من الوجود ، لا انّ لها صورة فى الأعيان .

ثمّ ان وجود الاضافة الى شىء غير وجود ذلك الشىء فان اضافة الدار والفرس

١- فى بعض النسخ ومنها نسخة د،ط : والا فيكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و معقولة لذاتها واما كونها معقولة له ، عاقلة لماورائها والكلام فيه عايد جذعاً .

٢- كوجود السماء لنا، لست اقول صورتهما الحاصلة فينا فليس الحاصل..... د،ط

٣- بل وجودها وجود الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر .

والغــلام لنا لايوجب وجود شیء منها لنااوفینا ، نعم ربّما حصلت صورها لذاتنا او لقوانا والكلام عاید فی تلك الصور وكیفیّة حصولها لنا اهی بمجردالاضافة ایضاً او بالاتحاد معناً ، فان كان بمجردالاضافة فحصول الاضافة لیس حصولاً حقیـقیاً[1] لصورة شیء كما علمت و هكذا یتسلسل الأمر الی غیرالنّهایة وان كان بالاتحاد فهوالمطلوب .

فعلم ؛ ان كل ادراك فهو باتحاد بین المدرِك والمدرَك والعقل الذی یدرك ـ الأشیاء كلها فهو كل الأشیاء و هذا ما اردناه .

وكل من انصف من نفسه علم انّ النفس العالمة لیست ذاتها بعینها هی الذات ـ الجاهله بل الجاهل من حیث هو جاهل لا ذات لها اصلاً .

ولیست الصور العلمیّة كالقُنیةالمالیّة من «الذهب والفضّة والانعام والحرث ذلك[2] متاع الحیوةالدُنیا» ای وجودات المادیات ذوات الاوضاع الجسمیّة بعضها لبعض الذی مرجعه الی وجودالنسب الوضعیّة .

وقد حققنا ان لا حضور لجسم و لا لجزء جسم عند جسم آخر ولا لجزء آخر فالكلّ غایب عن الكل فالجسم جوهر میت ظلمانی وما یتعلّق به فهو بقـدر تعلّقه بالجسم یكون غائباً عن نفسه مائتاً والنفس بقدر خروجها من القوةالجرمیّة الی الفعل العقلی یكون حیّاً عقلیّاً واذا صارت عقلاً بالفعل یصیر حیوته حیوة كلّ شیء دونه وبیده ملكوت هذهالأشیاء التی تحته .

حكمة مشرقیّة

كلما یراه الانسان[3] فی هذاالعالم او بعد ارتحاله الی الآخرة فانما یراه فی ذاته

١ـ فحصول الاضافة لیس حصولا لصورة شیء وهكذا یتسلسل الأمر .... د،ط ـ آ،ق

٢ـ س ٣ ی ١٢

٣ـ كلما یراه الانسان فی هذاالعالم فضلا عن وقت ارتحاله ....د،ط

وفی عالمه ولا یری شیئاً خارجاً عن ذاته وعالمه و عالمه ایضاً فی ذاته .

حکمة اخری

النفس الانسانیّة من شأنها ان یبلغ الی درجة یکون جمیع الموجودات اجزاء ذاتها[1] ویکون قوّتها ساریة فی الجمیع ویکون وجودها غایة الخلیقة .

الاشراق الثالث
فی حصول العقل الفعّال فی انفسنا

ان للعقل الفعال وجوداً فی نفسه و وجوداً فی انفسنا لانفسنا فان کمال النفس الانسانیّة و تمامها هو وجود العقل الفعال له و صیرورتها ایّاه و اتحادها به فان مالا وصول لشیء الیه بنحو من الاتصال لا یکون غایة له .

وان استشکل احد هذا الامر بـ : أن شیئاً واحداً کیف یکون فاعلاً متقدّماً وغایةً متأخّرة لشیء واحد ؛ فذلک لاجل انه لم یتصور من الواحد الّا الواحد بالعدد الذی یحصل بتکرّره کثرة عددیّة من نوع واحد و هذا الواحد لا یکون الّا من الجسمانیّات .

ثمّ لا شکّ ان النظر فی العقل الفعال فی نفسه انما یلیق بالالهیات الباحثة عن احوال المبادی ولیس النظر هیهنا الّا من حیث کونه کمالاً للنفس وتماماً لها ومن جهة تأثر النفس و انفعالها عنه ثمّ صیرورتها ایّاه .

والبرهان علی وجوده لها : ان نفس الانسان فی اول صباه بالقوة فی الکمال العقلی والوجود المفارقی وان کانت بالفعل فی کونها صورة کمالیّة للجسم الطبیعی من

١- فی بعض النسخ : اجزاء وجودها و ذاتها

٢- واعلم ان المصنف ذکر هذا البحث النفیس فی الاسفار مفصلا وان شئت فراجع ط ک س نفس ص١١٢ ، مباحث العقل والمعقول ص ٢٨٠

جهة بعض الأفاعيل ثمّ يصير امراً عقلياً بالفعل فى تصوير الحقايق وافادة العلوم وتدوين المسائل وترتيب السياسات الناموسيّة وكلّما خرج من حدّ القوة الى حدّ الفعل فبامر مايخرج اليه وهذا ايضاً لوكان غير مفطور على الكمال العقلى لاحتاج الى آخر كذلك ولا يتسلسل الأمر الى لانهاية بل ينتهى الى فيض علوىّ ونور الهىّ يتّصل[1] بها هو كامل بالفعل فعال فى النفوس مقدّس عن شوب النقص والقوّة فيخرجها من حدّ القوّة الى حدّ الفعل فبالاتحاد به والصيرورة ايّاه يعقل بالفعل مثل النور الحسى اذا اتّصل بالبصر فاخرجه عن حدّ كونه مبصراً بالقوة الى حدّ[2] كونه مبصراً بالفعل و بالاتحاد به يبصر على الوجه الذى سلف .

ثم من البيّن المشاهد : ان هذه الصورة العقليّة موجودة فى ذاته لما بيّن ان العقل كلّ الموجودات فاذن هو عقل بالفعل متّصل بالعقل الفعال و بقدر اتّصاله به و اتحاده معه يدرك المعقولات ، ولا كذلك النور المحسوس فان باتصاله وحده لايظهر فى البصر صورة شئ من المحسوسات مالم ينضف الى ذلك معنى آخر فلذلك لم يجب ان يكون فى ذاته صُوَر المحسوسات فالنور المحسوس ليس كلّ المستنيرات الحسية بخلاف النور المعقول بالفعل فانّه كلّ المعقولات .

وقد اتّضح ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهراً فواضح ان هذا العقل الفعال جوهر لأنّه مقوّم للجواهر الفعليّة .

الاشراق الرابع

فى ترتيب ما يحدث منه فى الانسان حتى يعود من انقص المراتب الى اعلاها بعد مانزل منه فيكون كالدايرة يبتدى من اوّل وينتهى آخرها الى اوّلها .

١ـ متصل بها . د،ط

٢ـ فى النسخ الغير المطبوعة: فاخرجه عن حد كونه مبصرا بالقوة الى حد الفعل

ان اول ما يحدث منه فى الانسان بعدالقوّة الهيولانيّة التى حدثت فى هذا ـ العالم[١] بواسطة حركات الافلاك الدايرة من فيض العالم الملكوت شوق[٢] الى محرّكها وجاعلها حدوث امر مثل انفعال النسوان عــن الرّجال ؛ هى القوّة التى بها يتحفظ صورة جسميّة[٣] .

ثـمّ القوّة التى بها يتغذى وينمو ثمّ التى بها يدرك الملموس من اوايل الكيفيات كالحرارة والبرودة و غيرهما ثمّ التى بها يحسّ الطعوم ثمّ التى بها يشعر بالروايح فاذا تمّ له وجود اللامسة والذائقة والشامّـــة ؛ فاضت عليه قوة بها يدرك الاصوات والتى يدرك الاضواء والالوان وماتحتها ويحدث معها القوة النّزوعيّة الى مايحسّه فيشتاقه او يكرهه ثمّ يحدث بعد ذلك قوة اخرى تجمع عندها مثل المحسوسات و يحفظ بها ماارتسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لهاثـم قوة اخرى متصرفة فيها بالتفصيل والتركيب ولها قوة الوهم والذكر والاسترجاع ويقال لها المتخيلة وبها يستوفى درجات الحيوانيّة واعلى مراتبها ما يصدر عنها الفكر والرّويّة فهذه هى القوة النفسانية

فالغاذية شبه المادّة للقوة الحاسة و هى شبه المادّة للقوّة المتخيّلة وهى للقوّة النـاطقة .

فاما النزوعيّة فانّها فى الوجود تابعة للحاسّة الرئيسه والمتخيله والناطقه على مراتبها فان لكل وجود طلب لذاته لما يوافقه و هرب عما يخالفه الاّ انّ هذا الطلب يسمّى فى الحساس والمتخيل والناطق شوقاً و ارادةً وفيما تحتــها ميلاً وفيما فوقها عنايةً فبالناطقة تمّ كمال العالم الحسّى والمثالى فيجتمع عند الحاسّة الرئيسة للخمس صور المحسوسات عند حضورها و عند المتخيّلة مثل المحسوسات عند غيبتها و يبقى

١ـ من حركات الافلاك ...د،ط

٢ـ شوقاً الى محركها ... آ،ق

٣ـ يتحفظ صورة جسميته .

بعد ذلك ان ترتسم فی‌الناطقة صور معقولاتهـا التی هی عقول بالفعل و معقولات بالفعل وهی‌الاشیاء البریئة من‌المادّة و علائقها .

واماالمعقولات التی لیست بجواهرها معقولة بالفعل، فلیس وجودها وجوداً عقلیاً بل حسیّاً الا ان لها ارتباطاً بالوجودات العقلیّة والمعانی‌الصوریة کالحجارة والنبات وما یحمله مادّة" او جسم فان‌هذه لیست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل بل هی آثارالمعقولات وظلالها و اشباحهاو اول ما یحدث من‌العقل الانسانی بالطبع فهو کهیئة فی مادّة نفسانیّة هی فی ذاتها صورة لمادونها ولا یمکن ان‌یکون مادّة لمادونها ولا صورة لمافوقها کما ان‌الهیولی لایمکن ان‌یکون صورة لامر اذلااخس منها فالناطقة صورة" بنحو و مادّة بنحو آخر فی‌عالم‌الاشباح وتلک فی عالم‌الارواح وانما یصیر صورة عقلیّة لکثرة ملاحظتها ومصادفتها للمعقولات فکلّما خرجت من القوة الی‌الفعلیّة خرجت مخزوناتها من‌القوّة وهکذا الی ان یصیر قوّة ذاتها فعلاً محضاً وخیالها عقلاً محضاً و بصرها بصیرة و قالبها قلباً فهی لا تزال مفتقرة الی شیء آخر ینقله و ینقلها من حدّ‌القوّة الی حدّ‌العقل و یقلّبها کیف یشاء و هوملک روحانی من ملائکة الله و نور عقلی من انواره یسوق [1] عباده الی رضوانه .

الاشراق الخامس

فی ان‌الانسان العقلی شیء" واحد مبسوط .

وذلک لانّه کامل‌الذات لایحتاج فی وجوده الکمالی البقائی الی تفصیل قوی وترکیب اعضاء فمادام کونه امراً عقلیّاً یکون یحضر معه جمیع ماله و یکون بدئه و غایته شیئاً واحداً ویکون علّة بدئه علّة تمـامه و یکون «ماهو» و «لم هو» فیه

۱ـ فی‌اکثرالنسخ‌المخطوطة : لسوق عبادة الی رضوانه

امراً واحـــداً .

ثم اذا نزل عن مقامه و امتدّت ذاته وانبسطت مراتبه صارت قواه مخـتلفة فى مواضع لأن القصور علّة التكثير فصارت علّة بدئها غير علة تمامها لأنّها ذات مراتب متفاوتة ، الاّ انّ الجميع ينحو نحواً واحداً ويقفو اثراً واحداً .

فالغاذية على درجاتها والحاسّة على درجاتها والمتخيّلة والمتفكرّة كلها كأنّها يفعل فعلاً واحداً متفاوتة المراتب فكما انّ الغاذية يجذب الغذاء و تمسك بها وكذا الذائقة يبتلع المطعومات والشامّة تجلب الروايح والباصرة والسامعة يأخذ ان صور الأصوات والأنوار والمتخيّلة يحضر عندها مثل المحسوسات والناطقة بحركاتها الفكريّة يحصل التصورات والعلوم و يحفظها .

ولكل من هذه القوى التى قبلها ايضاً حفظ لما تحضره وضبط لما تجلبه و امساك لما يجذبه كلٌّ بحسبه و حاله «كل نفس معها[١] سائق و شهيد» .

وهكذا الى ان بلغت العقل الفعال فيتّحد فيه كلٌّ سائق و شهيد و فاعلٌ و غاية .

فالنّفس الأنسانيّة (كما صرّح الفيلسوف المعلّم) : ببعض قواها فى هذا العالم و بعضها فى عالم العقلى بل فى كلّ عالم من العوالم لها جزء وليست اجزاؤها كأجزاء الجسم من جهة الوضع والمقدار بل من جهة المعنى والماهيّة[٢] .

الاشراق السادس

فى السّعادة الحقيقيّة .

لانزاع لاحد فى انّ لذة كلّ قوّة نفسانيّة خيرها بادراك ما يلايمها و الَمها

١- س ٥٠ ، ى ٢٠

٢- صرح بهذا الشيخ اليونانى فى كتاب اثولوجيا الميمر الرابع

و شرّها بادراك ما يضادّها فلذّة الحسّ ادراك ما يلايمه من المحسوس و لذّة الغضب الظّفر بالانتقام ، والوهم الرجاء والحفظ التّذكّر .

ثمّ هذه القوى وان اشتركت فى هذه المعانى فمراتبها متفاوتة فما وجوده اقوى وكماله اعلى ومطلوبه الزم و ادوم فلذّته اشدّ فليس كلّ لذة كما للحمار فى بطنه وفرجه حتى يكون المبادى السابقون المقرّبون عدمت عندهم[1] اللذّة والسعادة اصلاً .

ثم انّ الكمال والامر الملايم ربما تيسّر للقوّة الدرّاكة وهناك اما مانع شاغل لها عنه فيكرهه ويؤثر ضدّه ككراهة بعض المرضى للطّعوم الحلو وايثار ضدّها واما ممنوّة هى بضدّ ما هو كمالها فلا تحسّ به مادامت كذلك .

فاذا تقرّر هذا فنقول : النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها ان يتّحد بالعقل الكلّى ويتقرّر فيها صورة الكلّ والنظام الاتمّ والخير الفايض من مبدء الكل السارى فى العقول والنفوس والطبايع والاجرام الفلكيّة والعنصرية الى آخر الوجود فيصير بجوهرها عالماً عقلياً فيه ماهيّة[2] الكل «وينقلب الى اهله مسروراً[3]» .

واذا قيس هذا الكمال بالكمالات المعشوقة لساير القوى كانت نسبتها اليها فى العظمة والشدّة والدوام واللزّوم كنسبة العقل الى القوى الحسيّة البهيميّة والغضبيّة لكنّا فى عالمنا هذا و انغمارنا فى البدن وحواسّنا البدنيّة واغراضنا الدّنيويّة لانحن اليها كلّ الحنون الا من خلع منا عن نفسه ربقة الشهوة وعن عنقه قلادة الغضب وعن بصره غشاوة التقليد و رفض وساوسه فيطالع شيئاً من الملكوت الاعلى عند انحلال الشبهات و استيضاح المطلوبات ، فتجد من تلك اللذّة مثالاً ضعيفاً تفوق لذّته على كل لذة من لذات هذا العالم من منكح هنيئ ومطعم شهىّ و مسكن بهىّ .

١ـ عدمت عنهم اللذة والسعادة .

٢ـ فيه هيئة الكل ... كذا وجدنا فى اكثر النسخ المخطوطة .

٣ـ س ٨٤ ، ى ٩

وانت لو كنت عالي النفس متأملاً في عويص من المسائل فحضرت بين يديك اطعمه لذيذة لم تتركها غير منقحة دون استفراغ جهدك واستخففت بالشهوة العاجلة فما ظنك اذا انحط عنك شغل البدن ورفع الحجاب بينك و بين هويتك العقلية ، فرقيت بذهنك الى عالم الملكوت و دوام الاتصال لان النفس كما مر باقية والعقل الفعال باق ابداً والفيض من جهته مبذول دائماً .

فظهر انه لا يقاس هذه السعادة الآخرة الى ما يناله الحس من اللذات المكدرة بالنقايص والآفات .

ولهذا ورد في الحديث «لاعيش الا عيش الآخرة» و سبب خلو النفس عن ادراك لذة العلوم والمعارف مادامت متعلقة بالدنيا هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق حين عدم نيله لذة الطعوم بواسطة مرض «بوليموس» فلو فرض كون المعارف التي هي مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله حاضرة عندها موجودة في حقها لكانت لها لذة لا يدرك الوصف كنهها فان السعادة الحقيقية في وجود هذه الحقايق لا في اختزانها وانحفاظها وانما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو وجود ضعيف منها و الا فاتها اقوياء الوجود اشداء النورية والمعرفة في هذا الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة واللذة الكاملة متوقفة على المشاهدة لان الوجود لذيذ وكماله الذ .

والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاول و ادونها الهيولى والحركة والزمان وما يشبهها .

فالسعادات ، متفاضلة فهذه اللذات العقلية لنفس كملت بالعلم الحقيقي فان كانت منفكة عن العلوم لكنها منزهة عن الرذائل مصروفة الهم الى المتخيلات التي تلفقها تقليداً .

فلا يبعد ان يتخيّل الصور الملذّة فينجر تخيّلها ايّاها الى[1] مشاهدتها بعد رفع الوهم كما فى النوم الّذى هو ضرب من الموت فتمثل له ما وصف فى الجنّة من المحسوسات .

فهذه جنّة المتوسّطين والصالحين وتلك هى جنّة المقرّبين الكاملين .

الاشراق السابع

فى الشّقاوة التى بازاء تلك السعادة .

اما الشقاوة الحقيقيّة فهى اما بحسب نقصان الغريزة عن ادراك المراتب العاليّة او بحسب غلبة الهيئآت البدنيّة من المعاصى الحسيّة كالفسوق والمظالم و اما بحسب الجحود للحق بالآراء الباطلة والانكار المحكم بالعقايد السّفسطيّة اوالمشاغبيّة وترجيح بعض المذاهب بالجدل و التقليد طلباً للشّهرة و الرّياسة وافتخاراً بمايستحسنه الجمهور و تشوّقاً الى الكمال الوهمى بحفظ المنقول مع حرمان الوصول .

فالشّقاوة فى القسم الأوّل من قبيل الاعدام[1] كالموت للبدن اوالزمانة فى الأعضاء من غير شعور بمولم .

واما فى القسم الثانى فبادراك امر مولم موذ، كالعضو الّذى به وجع شديد فان هذه الهيئآت الانقهاريّة قبيحة مولمة لجوهر النفس مضادّة لحقيقتها لأن حقيقتها يستدعى ان يكون لها هيئة استعلائيّة قهرية على البدن و قواه الشهويّة والغضبيّة، فاذا انقهرت عنها وانقادت و خدمت ايّاها فى تحصيل مآربها الدّنيّة كان ذلك موجب شقاوتها و تألّمها و حسرتها لكن كان اقبالها على البدن وشواغله ينسبها[2] عن امر عاقبتها

١ـ فى النسخ الموجودة عندنا : من قبيل الموت اوالزمانة فى الاعضاء ....

٢ـ ينسيها عن امر .... د،ط

ويشغلها [1] سُكر الطّبيعة عن الاحساس بفضيحتها والآن اذا زال العايق وارتفع الحجاب وكشف الغطاء بموت البدن فيتأذّى النفس بتلك الهيئآت الرديّة اشدّ الأذى ولكن لمّا كانت هذه الهيئآت غريبة عن جوهر النفس وكذا مايلزمها فلا يبعد ان تزول فى مدّة من الدهر متفاوتة بحسب تفاوت العوايق فى رسوخها و ضعفها وكثرتها و قلّتها انشاءالله .

ويشبه ان يكون [فى] الشريعة اشارت الى هذا حيث ورد : «انّ المؤمن الفاسق لا يخلّد فى النار» .

واما القسم الثالث فهو النّقص الذاتى للشاعر بالعلوم والكمال العقلى فى الدنيا والكاسب لنفسه شوقاً اليه ثم تارك الجهد فى كسبه ففقدت منه القوّة الهيولانيّة و حصلت له فعليّة الشّيطنة والاعوجاج و رسّخت فى وهمه العقايد الباطلة فهى الداء العياء التى اعيت اطبّاء النفوس المريضة عن دوائه .

وهذا الألم الكاين عنها بازاء اللذّة والراحة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجلّ من كل احساس بامر ملائم فكذلك هذه اشدّ من كل احساس بمناف حسّى من تفريق اتّصال بالنار او تجميد بالزّمهرير او قطع بالمناشير او سقط [2] من شاهق.

وعدم تصوّر ذلك الالم فى الدّنيا سببه ما ذكرنا فهذه والتى بازائها هما الشّقاوة والسّعادة العقليتان المعروفتان عند الفلاسفة ونحن بصدد اثبات المثوبات والعقوبات الحسّيّين عن قريب انشاءالله .

الاشراق الثامن
فى درجات الناس فى هذه الشّقاوة .

اعلم ان هويّة الانسان بمنزلة مرآت قابلة للصور الواقعة فى العالم و انّما المانع

١ـ و يشغلها سكر الطبيعة .... د،ط

٢ـ او سقطه من شاهق

من انكشاف الصور العلميّة له احد حجب خمسة .

اوّلها : نقص جوهره وكونه بالقوّة كحديدالمرئات قبل ان يذوب ويشكل ويصقل

والثاني: كدورة الشّهوات والمعاصى المكدّرة لجوهره المانعة عن ظهور الحق له كصداء المرئات و طبعها .

والثالث : عدوله عن عالم الحقايق الى مصالح المعيشة واستيعاب همّة فى الطّاعات والتّفقّه فيها و صرف الفكر فى تفاصيلها كمرئات معدول بها عن جهة الصورة الى غيرها

والرابع : وقوع السّدّ والحجاب بينه وبين الصّورة المطلوبة باعتقادات مسوقة اليه منذ اول الفطرة تقليداً و تعصّباً فرسّخت وتأكّدت فيه فمنعت له عن ادراك الحق.

وهذا كالجدار الواقع بين المرئات والصّورة كقوله تعالى[1] : «وحيل بينهم وبين ما يشتهون» و قوله تعالى : «وجعلنا من بين ايديهم سدّاً ومن خلفهم سدّاً فأغشيناهم[2] فهم لا يبصرون» .

الخامس: عدم الانتقال والارتحال من صورة الى صورة حتى يصل الى ما هو المطلوب الاصلى من الحضرة الالهيّة «على الصّراط المستقيم[3]».

فان الاهتداء الى الحقّ لايمكن الا بالعثور على الجهة التى بها يقع الاهتداء والانتهاء اليه فان هذه السعادة ليست فطريّة فلا يحصل الا بمقرّبات و علوم سابقة وكل علم غير فطرى لا يحصل الا بعلمين سابقين مزدوجين على شرايط مخصوصة يحصل من ازدواجهما علم ثالث .

فالجهل باصول المعارف و بكيفيّة الترتيب وعدم الانتقال من بعضها الى بعض على اقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب .

١ـ سورة ٣٤، آية ٥٣   ٢ـ سورة ٣٦، آية ٨
٣ـ سورة ١ آية ٦

مثاله فی‌المرآة لمن اراد ان یری قفاد فیها فانّه یحتاج الی مرئاتین یضعهما ویراعی بینهما نسبة" مخصوصة وضعیّة حتّی ینطبع صورة‌القفا فی‌التی یقابله وینتقل منها الی‌الأخری فیشاهده فهکذا فی اقتناص‌العلوم طرق" عجیبة من حکایات المرآیا و اشباحها‌المنتقلة .

والغرض منها فی هذاالمقام مجرّد مثال نضربه لموانع‌السعادة العلمیّة والأ جوهرالنفس بعد زوال هذه الموانع عنها واتّحادها بالعقل یصیر عین العلوم الّتی حصّلها .

والحاصل : ان‌اللطیفة الملکوتیّة فی‌الأنسان امر ربّانی و سرّ من اسرار الله وهی بحسب‌الفطرة صالحة لمعرفة حقایق‌الموجودات لولاالأحتجاب بأحدهذه الأمور الّتی بعضها عدمیّة" و بعضها وجودیّة" اعظمها الأشتغال بغیرالحقّ من الصور الموهومة .

وفی‌الحدیث عن صاحب هذه‌الشریعة : «لولا انّ‌الشّیاطین یحومون علی قلوب بنی‌آدم لنظروا الی ملکوت السّماء» .

والیه الأشارة بما روی: «انه قیل : له یارسول‌الله این‌الله فی‌الأرض ، قال : فی قلوب عباده‌المؤمنین» .

وفی‌الخبر: «لا یسعنی ارضی ولا سمائی ولکن وسعنی قلب‌عبدی‌الورع المؤمن. خ‌ل)» .

فعلم انه : اذاارتفع هذه‌الموانع‌الدّاخلیّة والخارجیّة عن نفسه‌الناطقة تجلّی فیها صورة الملك والملکوت وهیئة الوجود علی ماهی علیه فتری فی‌ذاته: «جنّة" عرضها‌السماوات[1] والارض» .

۱- سورة ٣ آیة١٢٧

ومملكة العارف اعظم منها لأنّ هذه من عالم الملك فقط والملكوت فسحتها اعظم .

الاشراق التاسع

فى احوال النفوس الناقصة والمتوسطة و سعادتها و شقاوتها المظنونتين على رأى الحكماء .

اما الناقصة الساذجة عن العلوم كلها حتى الأوليات فقد مرّ اختلاف الحكماء فيها والمنقول من «امام المشائين» على رواية اسكندر انها فاسدة و على رواية «ثامسطيوس» انها باقية فاذا كانت باقية ولم تترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها ولا فضيلة عقلية تلذذها ولا امكن تعطلها من الفعل والانفعال وعناية الله واسعة وجانب الرحمة ارجح فلا محالة لها سعادة وهمية من جنس ما يتصوره وفى هذه الحالة لاعرية عن اللذة بالاطلاق ولا نائلة لها بالاطلاق ولذلك قيل: نفوس الاطفال بين الجنة والنار .

واما النفوس العامية التى تصورت المعقولات الاولية ولم تكتسب شوقاً الى الحقايق النظرية حتى تتأذى بفقدها تأذياً نفسانياً سواء كانت نقية النفس عن معاصى الافعال الشهوية والغضبية او فاجرة عاصية .

فالحكماء عن آخرهم لم يكشفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن فى درجتها اذ ليست لها درجة الارتقاء الى عالم المفارقات ولايصح القول برجوعها الى ابدان الحيوانات ولا بغنائها [1] لما علم .

فطايفة اضطروا الى القول بان نفوس البله والصلحاء والزهاد يتعلق فى

١ـ ولا بفنائها ...

الهَواء بجرم مركّب من بخار و دُخان يكون موضوعاً لتخيّلاتهم ليَحصُل لهم سعادة وهميّة" و كذلك لبعض الأشقياء فيه شقاوة وهميّة" .

وطايفة زيّفوا هذاالقول في الجِرم الدُخاني و صوّبوه في الجِرم السّماوي والشيخ الرّئيس نقل هذاالرأي من بعض العلماء ووصفه بانّه ممّن لا يجازفُ في الكلام والظاهر انه «ابونصرالفارابي» واستحسنه قائلاً يَشبه ان يكون ما قاله حقاً[1]

وكذا صاحب التلويحات صوّبه واستحسنه في غير الأشقياء قال : «و امّا الأشقياء [2] فليست لهُم قوّة الأرتقاء الى عالم السّماء ذوات نفوس نوريّة و اجرام شريفة » .

قال : والقوّة يحوّجهم الى التخيّل الجِرمي وليس يمتنع ان يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جِرم" كري غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخاً بين العالم الأثيري والعنصري موضوعاً لتَخيّلاتهم فتخيّلون من اعمالهم السيّئة مثلاً من نيران و حيّات تَلسَع و عقارب تلدَغُ و زَقّوم يَشرَبُ

قال وبهذا يندفع ما بقي من شبه اهل التّناسخ .

وقال تأكيداً لهذاالرّأي : ولست اشكّ لما اشتغلت به من الرياضات ان الجُهّال والفجرة لو تجرّدوا عن قوّة جرمية مذكّرة لاحوالهم مُستتبعة لملكاتهم و جَهالاتهم مخصّصة لتصوّراتهم .

فهذه اقوال هؤلاء الأفاضل وقد مرّ انّ مبناه على عدم الاطّلاع على وجود عالم آخر فيه معاد هذه النفوس الخياليّة .

١- واعلم ان الشيخ نقل هذاالقول في اواخر الهيات الشفاء مبحث المعاد .

٢- شرح حكمة الاشراق ط ١٣١٦ ه ق ص ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤ .

الاشراق العـاشر
فى ابطال ما ذكروه والاشارة الى ما اهملوه.

امّاالذى قرّروه من باب العقليات فى سعادة النفوس الناقصة فاىّ لذّة فى ادراك المعلومات الاوليّة مثل «الكلّ اعظم من الجـزء» و «الـواحد نصف الاثنين» و «الاشياء المساوية لشئ متساوية» .

بل السعادة ان كانت عقليّة ففى ادراك الوجودات العقلية و نيل هويّاتها وان كانت بدنيّة ، فبمشاهدة المشتهيات الحسية وكذا سعادة كلّ قوّة بوجود ما يناسبها.

واماالذى قرّروه فى المتوسّطين فى السّعادة والشّقاوة ؛ فـلا يخفى على من تدرّب فى هذه العلوم ان كون جرم سماوىّ او عنصرىّ موضوعاً لتصوّرات نفس لا يستتم [١] الاّ بان يكون لها به علاقة طبيعيّة او لبدنها معه علاقة وضعيّة ، فانّ المسلوب عن العلاقتين كيف تستعمله النفس او ينسب اليه فايّة نسبة حدثت بين الجوهر الرّوحانى والجرم الابداعى اوجبت اختصاصـه به وانجذابه من عالمه اليه دون غيره من الاجرام ؛ بل الى حيّزه دون ساير الاحياز من نوع ذلك الجرم و انى يتصوّر العلاقة الطبيعيّة لجوهر نفسانىّ صورىّ مع جرم تامّ الصورة الكماليّة غير عنصرى الذات ولا يمكن [٢] التصرف فيه لمتصرّف بالتصوير والتمثيل الاّ لصورته [٣] الابداعية الحاصلة له لا بالاستعداد ولكن بالفيض الاوّلىّ و ايّة مادّة جسمانية تصير آلة لتخيّل [٤] نفسانيّة فلا بدّ و ان يتحد بها ضـرباً من الاتحاد ويستكمل بها نوعاً من-

---

١ـ لا تستمر ... د،ط
٢ـ ولاالممكن ... د،ط
٣ـ الا صورته الابداعية ... د،ط
٤ـ لتخيل قوة نفسانية د،ط

الاستكمال فيخرجها من حدٍّ قوّة الى حدٍّ فعل بالانفعالات والحركات المناسبة للتخيّلات والفلك لايتحرّك الا حركة واحدة متشابهة وضعيّة مطابقة لحركاته النفسانيّة الحاصلة من جهة مدبّر نفسانيٍّ ومعشوق عقليٍّ يتشبّه[1] فيها .

ولا يمكن ايضاً ان يكون ذلك من قبيل المرايا التى لها نسب وضعيّة الى مايتصرف فيها النّفوس بالطبع كما يتحصّل[2] صورة فى المرءآت التى لها نسبة وضعيّة الى عينك التى هى بالحقيقة مرءآت نفسك التى يتصرّف فيها فليس الجرم الفلكى وما يجرى مجراه بالقياس الى نفسك المدبّرة كاحدى هاتين المرءآتين كيف والسماويات عندهم ليست مطيعة الا لمباديها الاولى و هى ملائكة السماء المحرّكة لها بامر الله ولاقابلة للتأثيرات الغريبة لامتناع صورها عن ذلك ولعدم ارتفاع القواسر اليها وليست لهذه المفارقة عن ابدانها ، ابدان اخرى ليتصوّر بينها و بين الاجرام العالية علاقة وضعيّة بسببها يصير هى لها كالمرآت الخارجيّة ليشاهد مافيها من الاشباح الخياليّة ثم على تجويز كونها مرائى كيف يكون المثل الّتى هى تخيّلات الافلاك عين تخيلات هذه النفوس سيّما الاشقياء منهم المعذّبون بها كما اعترفوا بـ : أن الصور المولمة هى[3] التى قد حصلت من سيّئآتهم الرديّة و عقايدهم الباطلة .

والحاصل فى الاجرام الفلكيّة لصفاء قوابلها و شرف مباديها ليس الا صوراً نقيّة مطابقة للواقع ، فلا يستتمّ ما قالوه ولا يستقيم ما قرّروه من كون جرم فلكى مما يتعذّب به الاشقياء ، وكما لم يجز ذلك فى الجرم الفلكى فكذلك لايجوز فى جرم ابداعيٍّ غير منخرق منحصر نوعه فى شخصه لانّه على ما تصوّروه لا بدّ و ان يكون له طبيعة خامسة ممتنعة الحركة المستقيمة كالافلاك ، فيكون حكمه حكمها

١- يتشبه به فيها ... د،ط ٢ـ : كما يتخيل صورة ...... د،ط ـ ل،م

- فى نسخة د،ط : كمااعترفوا بالصورالمولمة التىحصلت ....

سواء سمّي باسم الفلك اولا ؟

ولعلّ عدد نفوس الأشقياء غير متناه فكيف يكون جرم دخانيّ متناه موضوعاً لتصرفاتها [١] الادراكيّة الغير المتناهية اذ لااقل من ان يكون فيه بازاء كلّ تعلّق و تصوّر قوّة" واستعداد غير ما بازاء غيره فيحصل فى جرم واحد استعدادات غير متناهية مجتمعة وهذا معلوم الفساد .

فهذا ما ادّت اليه افكار هؤلاءالمشهورين بالحكماء وليس المَخلَص منه الاّ بالتّشبّث باذيال الأنبياء المؤيّدين بالوحى والانباء انشاءالله .

١ـ فى نسخة د،ط: موضوعاً لتصرفاتها وتصوراتها الادراكية .

المشهد الرابع

فى اثبات الحشر الجسمانى وما وعده الشارع و اوعد عليه من القبر و البعث والجنة والنار وغير ذلك

و فيه شواهد:

الشاهد الأول

فى اثبات النشأة الثانية . و فيه اشراقات

الأول ، فى تمهيد اصول اسلفناها
يبتنى عليها ماندعيه الآن وهى سبعة[1]

الأصل الأول : ان تقوم كل شىء طبيعى بصورته ومبدء فصله الأخير لا باجناسه وفصوله العالية والمتوسطة ، ان كانت ، فانها بمنزلة اللوازم .

وكذا وجود كل مركب طبيعى بصورته الكمالية وانما الحاجة الى المادة لاجل قصور وجوده عن التفرد بذاته دون الافتقار[1] الى حامل طبيعى فان مادة الشىء هى

١- فى اكثر النسخ الموجودة عندى: دون الافتقار بمركب طبيعى . وفى بعض النسخ : الأول فى تمهيد اصول اسلفناها .... و هى سبعة : الاول . من دون لفظ الاصل

القوّة الحاملة لحقيقة ذاته ، ونسبتها الى الصّور نسبة النقص الى التمام وان المادّة و ما يجرى مجريها انّما هى معتبرة فى الشئ المادّى على وجه الابهام فان اعضاء الشخص و بدنه ابداً فى التحوّل والذّوبان والسّيلان بحرارته الغريزيّة المستولية عليها من نارالطبيعة ، والشخص «هوهو» نفساً و بدناً من اول العمر الى منتهاه لانحفاظ هويّة بدنه بنفسه التى صورته التماميّة فهذيّة البدن من حيث هو بدن لهذه النفس ، بهذه النفس، وان تبدّل تركيبه وكذا هذيّة الاعضاء كهذه اليد وهذا الاصبع اذ كلّها منحفظة الهويّة تبعاً لهويّة النفس .

الأصل الثانى : ان تشخّص كلّ شئ عبارة عن وجوده الخاصّ به مجرّداً كان او مادياً ، واما الاعراض فهى من لوازم الشخصيّة لامن مقوّماتها ، ويجوز ان يتبدّل كمّيّاته وكيفياته و اوضاعه تبدّلاً من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص «هوهو» بعينه .

الأصل الثالث : ان الشخص الواحد الجوهرىّ مما يجوز فيه الاشتداد الاتّصالى من حدّ نوعىّ الى حدّ آخر وكلّما بلغ الى درجة اعلى من الكون يكون هى اصل حقيقته ومادونها من الآثار واللّوازم بل الوجود كلّما كان اقوى كان اكثر حيطة بالمراتب و اوفر جمعيّة للدّرجات .

اولاترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع الاحساس والارادة ، ويفعل الانسان افاعيلها كلّها مع النّطق ، والعقل يفعل الكلّ بالانشاء والبارى يفيض على الكلّ مايشاء .

الأصل الرابع : انّ الصّور والمقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة

كذلك قد يحصل منه من غير مشاركتها كوجود الأفلاك والكواكب من المبادى الفعّالة حيث وُجِدَت منها على سبيل الابداع توجبا (توجبها. خ،ل) تصوّرات تلك المبادى بلاشركة الهيولى بالاستعداد اذلا مادّة قبل وجودها .

ومن هذا القبيل الصّوَر الخياليّة الصادرة عن النّفوس[1] بقوّتها الخياليّة من الأشكال والأعظام والأجرام التى هى كالأفلاك باعداد كثيرة من الجسميات فانّها ليست قائمة بالجرم الدّماغى ولا فى العالم المثال الكلّى كما بيّنّاه بل فى عالم النفس و صقع منها خارج عن جرميات هذا العالم الهيولائى .

ولا شبهة فى ان ما يتصورها النّفس بقوّتها المصوّرة ويشاهدها بباصرتها الخياليّة، لها وجود لافى هذا العالم و الا لرأها كل سليم الحسّ بل فى عالم غايب عن هذه الحواسّ الظاهرة لأنّها ماديّة لا تدرك الا ما يقارن المادّة وانما ضعف وجودها وعدم ثباتها لنا مادمنا فى هذا العالم و قلّ اثرها لاشتغال النفس بما توردها لحواس عليها من آثار هذا العالم ولضعف الهمّة حتى لو فرض ارتفاع هذه الشواغل وقوّة العزيمة واجتماع الهمّة و انحصار القوى فى المتخيّلة يكون تلك الصّور حينئذ اقوى من هذه المحسوسات التى يدركها هيهنا ، ويكون تلك القوّة عيناً باصرة للنفس وقدرة فعالة فيصير القوّة فعلاً وينقلب العلم مشاهدةً والخيال بصراً .

الأصل الخامس : انّك قد علمت : ان القوّة الخياليّة والجزء الحيوانى من الانسان جوهر مجرّد عن هذا البدن الحسّى والهيكل المحسوس ، فهى عند تلاشى هذا القالب المركّب من العناصر و اضمحلال اعضائه وآلاته باقية غير داثرة ولايتطرّق اليها فساد ولا اختلال اصلاً .

١- عن النفس .... د،ط

الأصل السادس : أنّ الله تعالى قد خلق النّفس الانسانيّة بحيث لها اقتدار على ابداع الصّور الغايبة عن الحواس بلا مشاركة الموادّ[١] وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادّة فحصولها فى نفسها عين حصولها لفاعلها وليس من شرط الحصول الحلول والاتّصاف كما علمت : انّ صور الموجودات حاصلة للبارى قائمة به من غير حلول و انّ حصولها للفاعل اوكد من حصولها للقابل ، فاذن للنفس فى ذاتها عالم خاصّ بها من الجواهر والاعراض والاجسام الفلكيّة والعنصريّة والانواع الجسمانيّة والاشخاص المجرّدة .

قال بعض اكابر العرفاء : وكل انسان يخلق بالوهم[٢] فى قوة خياله مالا وجود له[٣] الاّ فيها والعارف يخلق بالهمّة ما يكون له وجود فى خارج محلّ الهمّة ، ولكن لا يزال الهمّة يحفظه ولا يؤده حفظ ما خلقته فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق ، عدم ذلك المخلوق . انتهى .

واقول : ان هذه القدرة التى يكون لاصحاب الكرامات فى الدنيا يكون لعامّة اهل الآخرة فى العقبى الاّ ان السّعداء لصفاء طويّتهم و حسن اخلاقهم يكون قرناؤهم فى الآخرة الصّور الجنانيّة من الحور والقصور والحوض والشّراب الطّهور .

واما الاشقياء فلخبث عقايدهم و ردائة اخلاقهم و اعوجاج عاداتهم يكون جليسهم فى القيامة الجحيم والزّقوم والعقارب والحيّات اذكما ان الاعمال مستتبعة

١ـ فى نسخة ... د،ط : على ابداع الصور الغائبة عن الحواس فنقول : كل صورة تصدر . الخ......

٢ـ فى نسخة د،ط : «قال بعض العرفا و كل انسان يخلق بالهمة فى قوة خياله مالا وجود له الا فيها»

٣ـ والقائل هو الشيخ الكامل المكمل «محيى الدين عربى «قده» فى الفص الاسحاقى من الفصوص «طبع قاهره» ، ١٣٦٥ هـ ق ص ٨٨،٨٩ . والعبارة الصحيحة : «بالوهم يخلق كل انسان فى قوة خياله مالاوجود له الا فيها والعارف يخلق بالهمة مايكون له وجود من خارج محل الهمه .

للأعمال فى الآخرة بوجه .

وما يحصل فى المعاد من الصّور تأثيرها للعباد ايلاماً و الذاذاً اشدّ بكثير من هذه المحسوسات الموذية الملذّة هيهنا كيف وربّما يكون المحكوم به فى المنام اقوى تأثيراً مما فى اليقظة فما ظنّك فى الصّور الاخرويات مع صفاء المحلّ وقوّة الفاعل وعدم الشّاغل و ذكاء المدرِك [1] .

واعلم ان هذه النار التى تراها فى الدنيا ليس هذا الصفاء والاشراق واللمعان داخلاً فى حقيقتها فان هذه كلها مسلوبة من نار الآخرة وانما تثبت لهذه لأنها ليست نيراناً محضة بل فيها نار و نور واماّ النار المحضة فتمامها انّها موذية قطّاعة نزّاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقاً حقيقةً والذى يباشر الاحراق والتفريق حقّاً وحقيقةً هى نار الهيّة مستورة ولها ارتباط بهذا المحسوس وقس عليها ساير الصّور المولمة والملذّة

الأصل السابع : انّ المادة التى اثبتوها لاجل وجود الحوادث والحركات وتجدّد الصور والطبايع الجسمانيات ليست حقيقتها الاّ القوّة والاستعداد و اصلها و منبعها ـ الامكان الذاتى [2] ومنشأ الامكان ذاتيّاً كان او استعداديّاً هو نقص الوجود او فقره فمادام للشّئ نقص فى الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص والفعليّة بعد القوة: فكما ان سلسلة العقول عند الرواقيّين منقسمة الى طائفتين ؛ طائفة منهم لا يلتفتون الى ماسوى الله ولا تقع نظرهم الى انفسهم فضلاً عمّا تحتهم فلا يصدر عنهم الاجرام و طائفة اخرى يشعرون بذواتهم فيصدر عنهم الاجرام والنّفوس لاجل التفاتهم الى

١ـ اعلم ان هذا الاصل من الاصول التامة التى يتوقف عليه اثبات حشر الابدان و اتصالها بالارواح .

٢ـ منبع المادة ليس الا نقص الوجود و تنزلها عن العالم المثالى و تحققها فى هذا العالم واذا امكن تنزل الوجود عن الحق بحيث وقع فى مرتبة القوة المحضة يجب صدورها والهيولى فى مقام الصدور عن الحق لايحتاج الى مادة سابقة ولذا قيل انه ابداعى و بهذا يثبت وجود الهيولى وجوداً جوهرياً .

ذواتهم الامكانيّة ، فكذلك سلسلةالنّفوس على ضربين منها مايتعلّق بالابدان المستحيلة الكاينة وينفعل عن هيئاتهاالماديّة لكونها بالقوّة بعد ومنها مالا يتعلّق بهذهالابدان المستحيلة بلالابدان يفتقر اليها و ينشأ منها من غير مشاركة مادّة و انّما شأنهاالصّدور التّدبيرى على جهة الفاعليّة واللّزوم مع حيثيّة امكان وقصور عن درجة الكمال العقلى و الاّ لما يصحبهاتجسّم وتكدّر فهذاالقسم منالنّفوس تجرّدت عنالحسّ دونالخيال ولو تجردتعنهما لكانت منالمقرّبين .

الاشراق الثانى
فى تفريع ما اصّلناه

فاذا تمهّدت هذهالاصول انكشف :انالمعاد فى يومالمعاد هذاالشخصبعينه نفساً وبدناً وانّ تبدّل خصوصياتالبدن منالمقدار والوضع وغيرهما لا يقدح فى بقاء شخصيّةالبدن فان تشخص كلّ بدن انّما هو ببقاء نفسه مع مادة «ما» وان تبدلت خصوصيات المادّة حتى انّك اذا رأيت انساناً فى وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة وقد تبدّلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها امكنك ان تحكم عليه بانّه ذاك الانسان فلا عبرة بتبدّلالمادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورةالنّفسانية ، بلالحال كذلك فى تشخّص كلّ عضو منه ولوكان اصبعاً واحداً ، فانله اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً و اعتبار كونه فى ذاته جسماً متعيّناً منالاجسام و اسم الاصبع واقع عليه بذلكالاعتبار لا بهذه فتعيّنه بالاعتبار الاوّل باق مادامت النفس تتصرّف فيه و تستعمله و تحفظ مزاجه و تقلّبه كيف تشاء وتعيّنه بالاعتبار الثانى زايل لاجلالاستحالاتالواقعة فيه.

فبعد حشرالنّفوس و تعلّقها باجساد اخرى غير هذهالاجساد ، ليس لاحد ان

يقول : ان هذاالبدن المحشور غير البدن الّذى مات .

وليس له ان يقول : ان هذا بعينه ذاك ، فان هذا من الذّهب وذاك من النّحاس؛ بل له ايضاً ان يقول: ان هذا ذاك بعينه فان ذلك النّحاس صار بالاكسير فى كورة جهنّم هذا ؛ فجوهريّة هذاالعبد واحدة" فى الدّنيا والآخرة و روحه باق مع تبدّل الصور عليه من غير تناسخ وكل ماينشأ من العمل الذى كان يعمله فى الدنيا من خير او شرٍّ يُعطى لقالبه جزاء ذلك فى الآخرة «انّ فى هذا لبلاغاً لقوم [1] عابدين» .

فحاصل البرهان على حشر الأبدان : انّ النّفوس الانسانيّة باقية بعد موت البدن الطبيعى كما مرّ وليس للمتوسّطين والناقصين درجة الارتقاء الى عالم المفارقات ولاالتعلّق بابدان عنصريّة بالتّناسخ ولا بالاجرام الفلكيّة على اىٍّ من الوجهين اللّذين ابطلناهما ولاالتعطّل المحض فلامحالة لها وجود لا فى هذاالعالم ولا فى عالم التجرّد المحض فهى موجودة فى عالم متوسّط بين التجسّم المادّى والتّجرد العقلى .

الاشراق الثالث

فى وجوه الفرق بين الدّنيا والآخرة
فى نحو الوجود الجسمانى

الأول: ان القوّة هيهنا لاجل الفعل فيتقدّم عليه بوجه، والفعل هناك متقدّم على القوّة ولأجلها .

الثانى : انّ الفعل اشرف من القوّة فى هذاالعالم والقوّة فى الآخرة اشرف من الفعل لأنّ هذاالعالم دار الانتكاس .

١- سورة ٢١ آية ١٠٦

الثالث: انّ اجساد هذاالعالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد و نفوس الآخرة فاعلة لأجسادها على سبيل الاستيجاب والاستلزام .

فهيهنا يرتقى الأبدان بحسب تزايد استعداداتها الى حدودالنفوس وفى الآخرة يتنزّل الأمر الى النفوس فينسج منها الأبدان .

الرابع : ان اعدادالأبدان كاعدادالنّفوس غير متناهية هناك اذ ليس بممتنع وجود غير المتناهى فيه لعدم التّضايق والتّزاحم و نفى المواد والتّداخل والمباينة والمسامتة .

ولكلّ انسان عالم تامّ فى نفسه لاينتظم مع غيره فى دار واحدة ولكلّ احد من اهل السّعادة مايريده ومن يرغب فى صحبته لحظة عين اوفلتة خاطر .

وهذا اقلّ مراتب الجنان فالعوالم هناك بلانهاية كل منها «كعرض السماوات والأرض[1]» بلا مزاحمة شريك و سهيم .

تنبيه

ومما ينبّه على هذا : ان هذاالعالم الدّنياوى بجملة مافيه اذا اخذ دفعة ليس فى مكان وجهة من الجهات ولا فى زمان، ولم يصدر من البارى [2] لأجل استعداد مادّة و صلوح قابل بل بمجرّد جهة الفيض الفاعلى فهو اذا اخذ بهذاالوجه امر تسلب عنه: «متى» و «الوضع» و «الأين» والكيفيات المحسوسة ، فهكذا يجب ان يتصور حال كلّ عالم من العوالم الأخرويّة لواحد من اهل السّعادة فكلّ عالم عالم والله سبحانه ربّ العالمين .

١ــ سورة ٣ ، آية ١٢٧

٢ــ فى اكثرالنسخ: ولم يصدر لاجل استعداد مادة....

الاشراق الرابع

فی‌الإشارة الی مذاهب‌النّاس فی‌المعاد .

ان من‌الأوهام العامیّة : اعتقاد جماعة من‌الملاحدة والدّهریّة و طائفة من الطبیعیّین والأطبّاء ممّن لااعتداد بهم فی‌الفلسفة ولا اعتماد علیهم فی‌العقلیّات ولا نصیب لهم من‌الشریعة ، ذهبوا الی نفی‌المعاد واستحالة حشرالنّفوس والاجساد زعماً منهم : انّ‌الأنسان اذا مات فات و لیس له مُعاد کسایر الحیوان والنّبات و هٰؤلاء اراذل‌الناس رأیاً و ادونهم منزلةً .

والمنقول من جالینوس هوالتوقف فی امرالمعاد لتردّده فی امرالنفس هل هی صورة المزاج فینفی ام صورة مجرّدة فیبقی .

ثم من‌المتشبّثین منهم باذیال‌العلماء من‌ضمّ الی انکاره له: ان‌المعدوم لا یُعاد فیستنع حشرالموتی ، والمتکلّمون منعوا هذا تارةً بتجویز اعادةالمعدوم واخری بسنع فناء الأنسان بالحقیقة لأن حقیقةالأنسانیّة باجزائه‌الأصلیّة ، و هی باقیة اما متجزّیةً او غیر متجزّیة .

ثم حملواالآیات والنصوص‌الواردة فی اثبات‌الحشر علی ان‌المراد جمع المتفرّقات من اجزاءالأنسان التی هی‌حقیقته‌فهؤلاء التزموا احد امرین‌مستبعدین عن‌العقل والنقل والسّکوت خیر من‌الکلام ممّن لا یعلم .

واتّفق‌المحقّقون من‌الفلاسفة والمحقّقون[1] من اهل‌الشّریعة بثبوت‌المعاد و وقع‌الأختلاف فی کیفیّته ، فذهب جمهورالمتکلمین وعامّة الفقهاء الی انّه‌جسمانیّ فقط بناءً علی ان‌الروح جرم لطیف سارفی‌البدن .

۱- والمحقون من اهل‌الشریعة ... د،ط

وجمهور الفلاسفة على انّه روحانيّ فقط .

و ذهب كثير من الحكماء المتألّهين ومشايخ العرفاء فى هذه الملّة الى القول بالمعادين جميعاً .

امّا بيانه بالدّليل العقلى فلم ار فى كلام احد الى الآن وقد مرّ البرهان العرشى على ان المعاد فى المعاد هوبعينه هذا الشخص الانسانى روحاً و جسداً بحيث لو يراه احد عندالمحشر يقول : هذافلان الذى كان فى الدنيا .

ومن انكر هذا فقد انكر ركناً عظيماً من الايمان فيكون كافراً عقلاً و شرعاً و لزمه انكار كثير من النّصوص .

الاشراق الخامس

فى دفع شبهة الجاحدين للمعادالجسمانىّ .

الاوّل منها : انّه يلزم اعادةالمعدوم كما مرّ .

والثانى : انه يلزم مفسدةالتناسخ .

والثالث : انالاعادة لالغرض عبث لايليق بالحكيم ، والغرض انكان عايداًاليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه وانكان عايداً الى العبد فهو انكان ايلامه فهو غير لايق بالحكيم العاقل وان كان ايصال لذّة اليه فاللّذات سيّماالحسيات انما هى دفع الآلام كما بيّنه العلماء والاطبّاء فى كتبهم فيلزم ان يولمه اوّلاً حتى يوصل اليه لذة حسيّة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو احد ثم يضع عليه المراهم ليلتذّ

والجواب عن الاوّل بانّه : ليس فيماقرّرناه فى المعاد اعادة معدوم من جهة ما هو معدوم بعينه بل هو تجدّد احوال لامر باق .

وعن الثانى بـ : أنالبدن الاخروى موجود فى القيامة بتبعيّة النفس لا انّها

مادة مستعدّة يفيض عليها صورتها وقد مرّ الفرق بين الوجهين ولا تناسخ الاّ فی الوجه الأخير .

وعن الثالث : بما علمت فی مباحث الغايات من: الفرق بين معانی الغرض والغاية والضروری ، وانّ لكلّ حركة طبيعی غرضاً و غايةً طبيعيّة ولكل عمل جزاءً و لازماً «ولكلّ امرء مانوی» و آله الآخرة والدنيا واحد ليس فعله الخاصّ الاّ العناية والرّحمة وايصال كلّ حقّ الی مستحقّه وانما المثوبات والعقوبات لوازم و ثمرات و نتايج و تبعات للعبد من جهة حسنات او اقتراف سيّئآت ساقها اليه القدر تبعاً للقضاء الألهی .

الرابع: انّه اذا صار انسان معيّن غذاءً بتمامه لأنسان آخر، فالمحشور لايكون الاّ احدهما، ثمّ ان الآكل اذا كان كافراً والمأكول مؤمناً يلزم امّا تعذيب المطيع و تنعيم العاصی او كون الآكل كافراً معذّباً والمأكول مؤمناً متنعّماً مع كونهما جسما واحداً .

والجواب بتذكر ما اسلفناه فی غاية الوضوح ، وللمتكلّمين كلمات عجيبة فی هذا المقام و حرام علی كل عاقل الأشتغال بها عن الأكتفاء بصورة الشريعة والعمل بظواهر الأحكام .

الخامس : ان جرم الأرض مقدار معدود ممسوح بالفراسخ والأميال وعدد النفوس غير متناهية فلا يفی بحصول الأبدان الغير المتناهيّة معاً .

والجواب بعد تسليم ما ذكر انّ الهيولی قوة قابلة لامقدار لها فی ذاته يمكن لها قبول مقادير وانقسامات غير متناهيّة ولو متعاقبة و زمان الآخرة ليس من جنس ازمنة الدنيا «فانّ يوماً منها كخمسين الف سنة من[1] ايام الدنيا» وان هذه

١- وان يوماً عند ربك كالف سنة مما تعدون ، سورة٢٢ ، آيه ٤٦

الأرض غيرمحشورة علی[1] هذه‌الصفة وانّماالمحشورة منها صورة أخری[1] يسع
الكلّ من‌الخلايق‌الأولين والآخرين فاتل قوله تعالی : « يوم تبدّل‌الأرض غير
الأرض والسّماوات و برزوا لله[1] الواحد القهّار» و قوله : «قل انّ‌الأوّلين
والآخرين لمجموعون الی[1] ميقات يوم[2] معلوم» .

السادس : ان‌المعلوم من‌الكتاب والسنّة ان‌الجنّة والنّار موجودتان بالفعل و
اهل‌الحجاب لغفلتهم عن‌الأصول المذكورة و لنسيانهم امرالآخرة و أحوال النّفس
متعجّبون من ذلك بانّهما اذا كانتا موجودتين فأين مكانهما من‌العالم و فی ایّ جهة
يكونان اهما فوق محدّد الجهات فيلزم ان يحصل فی‌اللامكان مكان وفی‌اللاجهة
جهة او فی داخل طبقات هذه‌الأجرام فيلزم‌التّداخل المستحيل اوفيمابين سماء وسماء
فمع استحالته ينافی قوله تعالی : «جنّة عرضها[3] السموات والأرض» والذين لم
يدخلوا البيوت[4] من ابوابها» كاكثرالمتكلمين يجيبون عن ذلك تارة بتجويرالخلاء وتارة
بعدم‌كون‌الجنة‌والنار مخلوقتين بعدوتارة بانفتاق‌السماوات‌بقدر مايسعها وليتهم‌اعترفوا
بالعجز وقالوا الاندری‌الله ورسوله اعلم.

الاشراق‌السادس

فی ابطال ما ذكروه فی دفع لزوم‌التناسخ

عندالاعادة

قال بعض‌الأعلام[5] فی رسالة لفقها فی تحقيق‌المعاد : ان للنفس الناطقة ضربين
من‌التعلّق[6] فی هذاالبدن اوّلهما اوّلی وهو تعلّقها بالرّوح الحيوانی .
و ثانيهما ثانوی بالأعضاء الكثيفة فاذاانخرف مزاج‌الروح و كاد ان‌يخرج عن

۱ـ س ۱٤ ، ی ٤۹ ۲ـ س ٥٦، ی ٤۹ ۳ـ س ۲ ی ۱۳۷ ٤ـ س ۲، ی ۱۸٥
٥ـ وهو غياث اعاظم‌الحكما ابن مولی صدرالدين‌الشيرازی الدشتكی . ٦ـ بهذاالبدن . دهط ـ مثل

صلاحيّة التعلّق الثانوى من جهة النفس بالأعضاء وهذا[١] يتعيّن الأجزاء تعيّناً «ما»

ثم عندالمحشر اذا جمعت و تمّت صورة البدن ثانياً وحصل الروح البخارى مرّة اخرى عاد تعلّق الروح كالمرّة الأولى فذلك التعلّق الثانوى يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الأجزاء فالمعاد هى النّفس الباقية لنيل الجزاء» انتهى .

وهذا غير صحيح لأن تعلق النفس بالبدن امر طبيعى منشاؤه خصوصيّة المزاج والاستعداد وحركة الطبيعة فى استكمال بعد استكمال الى ان يبلغ درجة النفس فى الكمال وليس تعلّقها به كتعلّق الانسان بخرابة عاش فيها «ايّاماً» كانت معمورة فهجر منها مدّة ثمّ اتفق له الرجوع اليها فصار معتكفاً فيها بعد ذلك ابداً مقصور النظر اليها عن العمرانات ، و مثل هذه الهوسات والجزافات لا يكون فى الأمور الطّبيعيّة ومن ذاق[٢] مشرب الحكمى يعلم يقيناً ان ما يتعلق به النفس يجب ان يكون اقرب الأجسام اليها نسبة فلا محالة يكون مختصّاً باعتدال مزاج متوسّط بين الأضداد لجرم قريب الشّبه بالسّبع الشّداد .

ومعنى قولهم : لها تعلّق ثانوىّ بالأعضاء : انّ تعلقها بها بالعرض لأجل كونها كالقشر الصّاين للروح البخارى الّذى هو كزجاجة فى مشكوة البدن زيتها يضىء مصباح النفس او كشبكة لحمام الرّوح الألهى والطاير القدسى فى ارض خربة فاذا انكسرت الزّجاجة و فنى الزيت فانّى يقع ضوء المصباح فى المشكوة واذا تمزّقت الشّبكة واستحالت تراباً و هواءً وطار طايرها القدسى فاىّ تعلّق بقى له باجزائها المتفرّقة فى اقطار من الأمكنة .

١– فى بعض النسخ: وبهذا يتعين الأجزاء

٢– ومن ذاق من مشرب الحكمى... كذا فى بعض النسخ وفى بعض النسخ قبل عبارة: ومن ذاق. «ومثل هذه الهوسات والخرافات» عوض «الجزافات»

ذكر" تنبيهى"

ان‌الشيخ الغزالى صرّح فى مواضع من كتبه بان‌المعادالجسمانى هو ان يتعلّق المفارق عن بدن ببدن آخر واستنكر عود اجزاء البدن الأول .

قال : ان زيدالشيخ هو بعينه الذى كان شابّاً ، وهو بعينه الذى كان طفلاً و جنيناً و صغيراً فى بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء ففى‌الحشر ايضاً كذلك‌والملتزمون [1] عودالأجزاء مقلّدون بلادراية .

اقول: هذا كلام فى غاية‌الاجمال ولم يظهر منه‌الفرق بين‌التّناسخ والحشر .

وقد علمت ان‌الحق فى‌المعاد عودالبدن بعينه وشخصه كما يدلّ عليه‌الشرع الصحيح من غير تأويل ويحكم عليه‌العقل‌الصّريح من‌غير تعطيل .

ثمّ قال : وهذا ليس بتناسخ ؛ فان‌المعاد هوالشّخص‌الأول و«المتناسخ به» شخص آخر فالفرق بينهما انّ‌الروح اذا صار مرّة اخرى متعلّقاً ببدن‌آخر فان‌حصل من هذاالتعلّق‌الشخص الأول كان حشراً واقعاً لا تناسخاً .

اقول : تقريره للمعاد الجسمانى بـ : أنّه عود للشّخص مع عدم عودا لبدن و تصريحه بـ : أنّ‌الشخص انما هو مجموع‌الروح والبدن مشكل .

واشكل منه ما قرّره فى‌الفرق بين‌الحشر والتّناسخ بانّ‌الشخص فى‌الثانى غير الأول وفى الأول عينه اذ فى‌الفرق بينهما بهذاالوجه نظر .

وقال فى موضع آخر : ان‌الروح يعاد الى بدن آخر غيرالأول ولا يشارك له فى شئ من‌الأجزاء .

۱ـ والملتزمون بعودالاجزاء .... ل،م ، آ،ش

ثمّ قال : فان قيل هذا هوالتناسخ قلنا سلّمنا ولا مشاحة فىالأسماء والشرع جوز هذاالتناسخ ومنع غيره .

واقول : هذاالكلام مما تلقّاه جماعة بالقبول و لعلّه و من تبعه زعما ، انّ المحذور هيهنا لزوم اطلاق التناسخ حتى يجاب بانالشرع جوّز هذاالنحومنالتناسخ ومنع غيره بلالأشكال هيهنا لزومالمحذور اللازم للتناسخ كما ذكروه فى بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذانفسين وكون شخص واحد ذا ذاتين وهذا بعينه وارد كلمّا تعلّقت نفس ببدن آخر سواء كان المجموع عين الشخصالأول او غيره و سواء سمّى هذا فىالشرع تناسخاً او حشراً .

الاشراق السابع

فىالأمر الباقى من اجزاء (بدن. خ،ل) الأنسان مع نفسه

اعلم انالروح اذا فارقالبدنالعنصرى يبقى معه امر ضعيفالوجود من هذا ـ البدن قد عبّر عنه فىالحديث بعجبالذّنب .

وقداختلفوا فى معناه قيل : هوالعقلالهيولانى . وقيل : بلالهيولى الأولى .
وقيل: الأجزاء الأصليّة و قال ابوحامد الغزالى : انّما هوالنفس و عليها منشأالنشأة الآخرة [1] .

وقال ابويزيدالوقواقى : هو جوهر فرد يبقى من هذهالنشأة لا يتغيّر ينشأ عليهالنشأةالثانية . وعندالشيخالعربى هى اعيانالجواهرالثابتة .

ولكلّ وجه لكنّالبرهان منّا دلّ على بقاءالقوة الخياليّة التى هى آخرهذه

١ـ و عليها ينشأالنشأة الآخرة ـ د،ط

النشأةالأولی و اوّل النشأةالثانية ۱ .

فالنفس اذا فارقت البدن و حملت المتخيّلة المدركة للصّور الجسمانيّة فلها ان يدرك اموراً جسمانيّة ويتخيل ذاتها بصورتهاالجسمانيّة التى كانت يحسّ بها فى وقتالحيوة كما فىالمنام كانت يتصوّر بدنهاالشخصى و يحسّ به مع تعطّل هذه الحواس وركودها ، فان للنفس فى ذاتها سمعاً و بصراً و ذوقاً و شمّاً و لمسا يدرك بهاالمحسوسات الغائبة عن هذاالعالم ادراكاً جزئيّاً و يتصرّف فيها و هى اصل هذه الحواس الدنياويّة و مباديها الاّ انّ هذه فى مواضع مختلفة لأنهاهيولانيّة يحملها هذاالبدن وهى فى موضع واحد لأنالنّفس حاملها و حامل ما يتصوّرها فاذا مات الأنسان و فارقت مع جميع ما يلزمها من قواهاالخاصّة بها و معها القوّة المتصوّرة فيتصوّر ذاته مفارقة عنالدنيا و يتوهّم نفسه عينالأنسان المقبورالذى مات علی صورته و يجد بدنه مقبوراً مدرك ۲ الآلام الواصلة اليه علی سبيلالعقوبات الحسيّة علی ما وردت بهالشرائع ، فهذا عذابالقبر .

وان كانت سعيدة يتصوّر ذاتها علی صورة ملائمة ويصادفالأمورالموعودة، فهذا ثوابالقبر كما قال «صلیالله عليه وآله» : «القبر روضة" من رياض الجنّة او حفرة" من حفرالنّيران» .

ايّاك وان تعتقد هذهالأمور التى يراهاالأنسان بعد موته من احوالالقبر و احوالالبعث اموراً موهومة لا وجود لها فىالأعيان كما زعمه بعضالأسلاميّين المتشبّثين بأذيالالحكماء الغيرالممعنين فى اسرارالوحى والشريعة .

فان من يعتقد ذلك فهو كافر فىالشريعة و ضال فى الحكمة بل امور القيامة اقوى فىالوجود واشدّ تحصّلاً فىالتجوهر من هذهالحسيات فان هذهالصوريوجد

۱ـ يدركالآلام الواصلة .... د،ط ۲ـ فى اكثرالنسخالمخطوطة : آخر هذهالنشأة و اولالنشأة الثانية

فی‌الهیولی[۱] التی اخس‌ّالموضوعات .

والصورالا ُخرویّة اما مجرّدة او قائمَة فی موضوع‌النفس ولا نسبة بین‌ـ الموضوعین فی‌الشرف والخَسّة فلا نسبة بین الصورتین فی‌القوّة والضعف علی ان کلیهما مدرکان للنّفس ُاحَدهما بواسطة الا ٓلات الجسمانیّة والا ٔخری[۱] بذواتها فعلی ما حقّق‌الا ٔمر صحّ ان یقال ان‌الدنیا والا ٓخرة حالتان للنفس وان یقال : انّ النشأة‌الثانیَة عبارة عن خروج‌النفس‌الا ٔنسانیّة عن‌غبار هذه‌الهیئا ٓت‌البدنیّة کمایخرج الجنین من بطن امّه .

وقد وقعت الا ٔشارة سابقاً الی ان سبب‌الموت الطبیعی فعلیّة‌النفس و تجوهرها و تقلّبها الی عالِمها و ُاهلها و رجوعها الی‌الله او متنعّمَة مسرورة او معذّبة منکوسة الرأس .

الاشراق‌الثامن

فی ُانّ‌الحکمَة یقتضی بَعث‌الانسان بجمیع قواه و جَوارحه

ان کلّ قوّة من قوی‌العقل[۱] العملی للانسان یسری‌من‌نفسه‌الی‌البدن فان‌النفس بمنزلة طیر سماویّ له اجنحة وریاش فالجناحان هماالقوتان‌العلمیّة‌والعملیّة والریاش لکلّ من‌الجناحین هی‌القوی والفروع لها والبدن بمنزلَة‌البیضة التی یخرج منه‌ـ الطیر فاذاحان وقت‌الطیران یطیر بجناحه الی‌السماء ویحمل معه کلّ ریشَة من‌ریاشه فهذا[۳] مثال‌النفس والغرض ان لکل قوة من قوی‌النفس کمال یخصّها و لذّة و الم

۱- علی ان کلیتهما مدرکتان... احدیهما بواسطة......د،ط ـ ل،م

۲- ان کل قوة من قوی‌الا ٔنسان بما هو انسان یسری من نفسه الی‌البدن..... د،ط

۳- فهذا هو مثال النفس.... د،ط... و اذاحان وقت... یطیر بجناحیه .... ل،م ـ آ،ق

يناسبها كما مرّ و بحسب كلٍّ ما كسبته يلزم لها فى الطبيعة الجزاء كما قرّره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعيّة لجميع المبادى و القوى[1] عالية كانت او سافلة.

«فلكلٍّ وجهة[3] هو مولّيها» ومن تحقّق[4] بهذا تيقّن بلزوم عود الكلّ ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد و لزوم الجزاء على[1] مايراه الحكماء من لزوم المكافاة فى الطبيعة والمجازاة لامتناع وجود ساكن فى الخليقة معطّل فى الطبيعة وقد مرّ بيان ان لا ساكن فى الكون، وانّ الكلّ متوجّه نحو الغاية المطلوبة، الاّ ان حشر كل احد الى[1] ما يناسبه و يقصده فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات بحسبها كما قال سبحانه فى حشر افراد الانسان: «يوم نحشر المتّقين الى الرحمن وفداً، و نسوق المجرمين الى[1] جهنّم ورداً» وفى الشياطين «فوربّك لنحشرنّهم[6] والشياطين» وفى الحيوان قوله: «واذا الوحوش حشرت[7] والطّير محشورة كلٌّ له[8] اوّاب» و قوله: «وما من دابّة فى الارض[9] ولا طائر يطير بجناحيه الاّ امم امثالكم ما فرّطنا فى الكتاب من شئ ثمّ الى[1] ربّهم يحشرون».

وفى النبات «وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت وانبتت من كل زوج بهيج الى[1] قوله وانّ الله يبعث[10] من فى القبور» وفى حق الجميع «و يوم نسيّر الجبال[11] وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احداً وعرضوا على[1] ربّك صفّاً» وقوله: «انا نحن نرث الارض[12] ومن عليها و الينا يرجعون»

٣- س ٢، ى ١٤٢
٤- ومن تحقق هذا ... د،ط
٥- س١٩- ى ٨٨،٨٩
٦- س ١٩، ى ٦٩
٧- س ٨١، ى٥
٨- س٣٨ ، ى١٨
٩- س ٦ ى ٣٨
١٠- س ٢٢، ى ٥ ، ٦، ٧....
١١- س ١٨، ى ٤٤، ٥٦
١٢- س ١٩، ى ٤١

وقوله : «وكلّ آتيَة يوم القيامة[۱۳] فرداً» وقوله : كما بدأنا اوّل خلق[۱٤] نعيده» وقوله : «ائذا كنّا عظاماً[۱٥] و رفاتاً ائنّا لمبعوثون خلقاً جديداً ، قل كونوا حجارةً او حديداً او خلقاً مما يكبر فى صدوركم» .

الاشراق التاسع

فى سبب اختلاف الناس فى كيفيّة المعاد .

واعلم انّ اختلاف اصحاب الملل والدّيانات فى هذا الأمر وكيفيّته انّما هو لاجل غموض هذه المسئلة العويصة و دقّتها و كثير من الحكماء كالشيخ الرئيس ومن فى طبقته احكموا علم المبادى و تبلّدت اذهانهم فى كيفيّة المعاد حتى رضيت نفسهم بالتقليد فى هذه المسئلة المهمّة لغموضها حتى ان الكتب السماويّة المحكمة متشابهة آياتها فى بيان هذا المعنى ، مختلفة بحسب جليل النظر متوافقة بحسب النظر الدقيق .

ففى التوريّة «انّ اهل الجنّة يمكثون فى النّعيم عشر الف سنة ثمّ يصيرون ملائكة وان اهل النار يمكثون فى الجحيم كذا او زيد منها ثمّ يصيرون شياطين» .

وفى الأنجيل : «ان الناس يحشرون ملائكةً لايطعمون ولايشربون ولايناموون ولا يتوالدون» .

وفى بعض آيات القرآن : انّ الناس يحشرون على صفة التجرّد والفردانيّة كقوله : «كلّ آتية يوم القيامة فرداً» وقوله : «كما بدءكم اول مرّة تعودون[۱۷]» وفى بعضها على صفة التجسّم كقوله : «يوم يسحبون فى النار على[۱۸] وجوههم».

۱۳– س ۱۹، ی ۹۳
۱٤– س ۲۱ ، ی ۱٤۰
۱٥– س ۱۷، ی ۵۲، ۵۳
۱٦– س۱۹، ی ۹۳
۱۷– س ۷، ی ۲۸
۱۸– س٤۰، ی ۷۳ – س ٥٤، ی ٤۸ .

وكذلك سؤال ابراهيم الخليل عن الله تعالى[١] : «ربِّ اَرِنى كيف تحيى الموتى»
واستشكال عُزير : «انى يُحيى هذه[٢] الله بعد موتها» و حكاية اصحاب الكهف
تبييناً لهذا الأمر كما قال تعالى : «وكذلك اعثرنا[٣] عليهم ليعلموا اَنّ وعدالله حقٌّ».

فبعض هذه النصوص يدلُّ على ان المعاد للأبدان و بعضها يدلُّ على انّه
للأرواح والتحقيق ان الأبدان الأخرويّة مسلوبٌ عنها كثير من لوازم هذه الابدان
فان بدن الآخرة كظلٍّ لازم للروح او كعكس يرى فى مرئات كمان الروح فى هذا
البدن كضوء واقع على جدار ، او كصور منقوشة فى قرطاس ،

وقد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب السماويّة واردة فى الأحاديث
النبَويّة «على الصادع بها و آله الصلواة والتحيّة» كما هو المشهور بين اهل الحديث
والرِّواية وفى كلام اساطين الحكمة وعظماء الفلسفة الذين اقتبسوا انوار علومهم
بالرُّجوع الى حامل الوحى والكتاب دون متأخِّريهم المقتنعين على طريقة البحث
والتكرار غير المقتنفين آثار الأنبياء فى كشف الأنوار مثل ما ذكرناه .

قال سقراط مُعلّم افلاطن الألهى[٤] «وامّا الّذين ارتكبوا الكبابر فانّهم يلقون
فى طرطاوس[٥] [طرطارُس] ولا يخرجون منه ابداً .

واما الّذين ندموا على ذنوبهم مدّة عمرهم و قصرت آثامهم عن تلك الدّرجة
فانّهم يلقون فى طرطاوس سنة كاملة يتعذّبون ثمّ يلقيهم الموج الى موضع ينادون
منه : خصومهم يسئلونهم الأحضار على القِصاص لينجوا من الشُّرور فان رضوا عنهم
والاّ اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم عنهم .

٢ـ سورة ابراهيم . ٢ـ س ٢ ى ٢٦ ٣ـ س١٨، ى ٢٠

٤ـ قوله : طرطاوس. والظاهر انه طرطارس (Tartaros) شئ شبيه الدوزخ (Hades) دردور : الماء الذى تدور وتخاف فيه

٥ ـ فى المأخذ الموجودة فى الكتب الحديثة : طرطارس.

والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحبس و يسكنون الأرض النّقيّة » .

قال المترجم : «طرطاوس شقّ كبير و اهوية تسيل اليها الأنهار على انّه يصفه بما يدلّ على التهاب النيران و كأنّه يعنى به البحر او قاموساً فيه دردور» [١] .

وقال استاد الفلاسفة فى كتاب اثولوجيا: « ان النفس[٢] اذا سلكت من السّفل علواً ولم يبلغ الى العالم الأعلى بلوغاً تامّاً وقفت بين العالمين وكانت بين الأشياء العقليّة والحسّيّة متوسطة بين العقل والحسّ غير انّها اذا ارادت ان يسلك علواً سلك باهون سعى ولم يشتدّ عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت فى العالم السّفلى ثمّ ارادت الصّعود الى العالم العقلى فان ذلك مما يشتدّ عليها .

الشّاهد الثّانى

فى احوال الآخرة بوجهٍ تفصيليٍّ

و فيه اشراقات

الأول : فى حقيقة الموت .

يجب ان يعلم : ان الموت حقّ لأنّه امر طبيعى منشأه اعراض النفس عن عالم الحواس واقبالها على الله و ملكوته وليس هو امراً يعدمك بل يفرّق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة ، لأنّ القواطع قائمة على ان محل الحكمة لا ينعدم

١- دردر : الماء الذى يدور و يخاف فيه الفرق...ض

٢- اثولوجيا .

كما فی الحديث النبوی «خلقتم للبقاء لا للفناء» وفی الحديث ايضاً: «الارض لا تأکل محل الايمان» و فی الکتاب «احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله»

الاشراق الثانی

فی ماهية القبر و عذابه وثوابه

واعلم ان للانسان الکامل فی ايام کونه الدنياوی اربع حياتات: النباتية والحيوانية والنطقية والقدسية ثنتاها ۲ دنياويتان و ثنتاها اخرويتان.

مثال ذلک، الکلام فان له حيوة امتدادية تنفسية هی بمنزلة الطبيعة النباتية و حيوة صوتية لفظية هی بمنزلة الحيوانية و حيوة معنوية هی بمنزلة الانسانية و حيوة حکمية هی بمنزلة الروح الالهی.

فاذا خرج الکلام من جوف المتکلم و دنياه دخل الی باطن السامع و اخراه فورد اولاً فی منزلة صدره ثم الی قلبه فاذا ارتحل من عالم التکلم والحرکة الی عالم السمع والادراک انقطعت عنه الحيوتان الاوليان لانه انقطع النفس وعدم الصوت فلا يخلو حاله بعدذلک عن احد الامرين لانه اما فی روضة من رياض الجنة وذلک اذا وقع فی صدر منشرح بانوار معرفة الله و الهامات ملائکة فيکون قرين ملائکة الله و عباده الصالحين الزائرين لهذا القبر و اما فی حفرة من حفر النيران و ذلک اذا وقع فی صدر ضيق حرج مشحون بالشرور والآفات موطن للشياطين والظلمات ومورد للعنة الله و مقته مخلداً فی العذاب.

فان من البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته کل يوم الوف من الملائکة والانبياء والاولياء لغاية صفائه فهو کروضة الجنان.

۱ـ س۳، ی ۱۶۳

۲ـ الثنتان دنياويتان و الثنتان اخرويتان ... ده

ومن البواطن ما يقع فيه كلّ يوم ألف وسواس و كِذب و فُحش وخصومة و مجادلة مع الناس فهو منبع المَقت والغُصّة والعذاب الأليم فهو بعينه من الضيّق والظلمة والوحشة كحُفرة من حفر النّيران لقوله تعالى[1] : «مَن شرَح بالكفر صدراً فعَليهم غضَبٌ من الله ولهم[1] عذابٌ أليم» .

فكذلك الانسان اذا مات وارتحل عَن هذا العالم فقَد بَقيت له حيوتان اخرويّتان ان كان من اهلها وانقطعت عنه حيوتاه النباتيّة والحيوانية وانما قلنا : انقطعت . موضع : انعدمت . لأنّ التحقيق ان ما وجد من الأشياء فلا يمكن انعدامه بالحقيقة والا فيلزم ان يكون قد خرج وزال عن علم الله سبحانه و قد قال : «و ما يَعزِب[٢] عن علمه مثقال ذرّة في الارض ولا في السماء» ومعلوم انّ للجسد وجوداً كما للنفس؛ وللقالب تكوّناً كما للقلب .

فاعلم ان لكل منها قبراً حقيقيّاً فقبر الحيوة الجسدانيّة النباتيّة والحيوانية هو مقدار تكوّنهما التدريجى و مدّة تقلّبها الاستكمالى فى دارالدنيا و هى مقبرة ما فى علم الله من صُور الأكوان الحادثة الموجودة سابقاً ولاحقاً فى علمه تعالى ورودها فى مقابر هذه الدنيا . و بعد صدورها عنها .

فاشير الى هذه القَبليّة فى قوله صلّى الله عليه وآله : « خلَق الأرواح قبل الأجسام (الأجساد. خ‌ل) بألفى عام »و الى هذه البعدية بقوله تعالى : «و الى الله تُرجع الأمور[٣]» و اليهما جميعاً بقوله تعالى : «كما بَدَأكم تعودون[٤]».

واما قبر النفس والروح فالى مأوى النّفوس و مرجع الأرواح كل يرجع الى اصله: « إنّا لله و إنّا اليه راجعون[٥]» .

١- س ١٦، ى ١٠٨ — ٢- س ١٠ ، ى ٦٢ و س ٣٤، ى ٣

٣- س ٨، ى ٢٦ — ٤- س٢٨، ى ١٥١ — ٥- س٢، ى ١٥١

فالله سبحانه ابدع بقدرته الكاملة دايرة العرش بعقلها و نفسها فجعلها مأوى القلوب والأرواح و انشأ بحكمته البالغة نقطة الفرش وجعلها مسكن الطبايع والاجساد ثمّ امر بمقتضى قضائه الأزلى و صوره الاسرافيلى لتلك الارواح والقلوب العرشية ان تعلّقت بالقوالب والأبدان الفرشيّة ثم امر بقدر الحتمى ان تقبل قابلية هذه القوالب والأجساد واستعدادهما شطراً من الأزمنة هذه القلوب والأرواح كما شاءالله فاذا بلغ كتاب اجل الله الذى هو آت و قرب الوعد للممات والملاقاة للحيوة رجعت الأرواح قائلين «انالله وانا اليه راجعون[1]» وعادت الأشباح الى التّراب الرميم «منها خلقناكم[2] وفيها نعيدكم».

واما الأرواح الكدرة الظّلمانيّة المنكوسة والنفوس الشقيّة التى «كفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع[3] والخوف» فقصدت مع اثقالها واوزارها من حضيض العرش الى جهة الفرش باجنحة مقصوصة و قلوب مقبوضة و ايدى مغلولة بحبائل التعلّقات و ارجل مقيّدة بقيود الشهوات «وكلمة" خبيثة" اجتثّت[4] من فوق الارض مالها من قرار» فصاروا منكوسين معلّقين بين الفرش والعرش «ولو ترى اذ المجرمون[5] ناكسوا رؤسهم عند ربّهم» فظهر ان الموت وارد على الأوصاف لا على الذوات لأنه تفريق لا اعدام" و رفع".

وان المقابر بعضها عرشيّة و بعضها فرشيّة فالأولى للسابقين المقرّبين والثانية اما روضة من الجنان او حفرة من النيران «كما بدئكم تعودون[6]» ، «فريقاً هدى و فريقاً حقّ عليهم الضّلالة» والعرش مقبرة الأرواح العرشيّة «اوّل ما خلق الله جوهر"» الحديث والفرش مقبرة الأجساد الفرشيّة «كما بدئنا اول خلق نعيده[7]».

١ــ س ٢، ی ١٥١ ٢ــ س ٢٠، ی ٥٧

٣ــ س ١٦، ی ١١٢ ٤ــ س ١٤، ی ١١٣ ٥ــ س ٣٢، ی ١٢

الاشراق الثالث
فی‌التنبیه علی ما ذکر بوجه عقلی

اعلم ان‌البدن‌المحسوس امر مرکّب من جواهر متعدّدة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبیعة لها اعراض لازمة اومفارقة والطبیعة قدمر انها امرزمانی وهی مع اعراضها‌الزمانیّة لایبقی زمانین «بلهم فی لَبس من خلق جدید» .

ثم اذاانتهی الأجل والتألیف قد بطل، رجع کلّ جوهر من جواهره الی عالمه والجوهر قائم بذاته والعرض قائم بغیره فلا یجوز له‌الانتقال من‌موضع‌الدنیا الی‌موضع الآخرة کیف والأعراض‌المحسوسة من‌الکمّ والکیف والوضع وغیرها متغیّرة مستحیلة لأنها تابعة للطبیعة و هی مستحیلة سایلة لا یمکن بقاؤها فی دارالقرار و انتقالها بعینها من دارالفناء الی دارالبقاء .

فالعرض‌الذی شأنه التجدّد والتّدرّج شیئاً فشیئاً کالحرکة وما یقع‌فیها والزمان الذی یطابقها و یوازیها لایجوز ان یرتحل‌من هذاالعالم الی عالم‌الثّبات والبقاء والا لکانت للحرکة حرکة و للموت موت فیلزم ان یکون‌الدّیمومة زوالاً وینقلب‌الآخرة دنیاً والحیوة موتاً والحقیة بطلاناً والکلّ مستحیل .

فثبت ان عالم‌الآخرة غیر عالم‌الدنیا وهو عالم تامّ لا ینتظم مع هذاالعالم فی سلك واحد ولا احدهما من‌الآخر فی جهة واحدة او فی‌اتصال واحدزمانیٍّ اومکانیٍّ

نعم‌الآخرة محیطة بالدنیا احاطة معنویّة لا کاحاطة الحُقّة بالدّرة بل‌کاحاطة الروح بالجسم .

ومحصّل القول : ان‌الموت اذا فارق بین جواهر هذه الأجسام الدّنیاویّة

۱– س۷ ، ی۲۸   ۲– س ۲۱، ی ۱۰٤

و تلاشى التركيب بقى الجواهر المفردة واضمحلت الهيئآت والأعراض ثم اذا جاء وقت العود بامرالله رُكّبَ الجسم من تلك الجوهر تركيباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم الأُخرَوى مجرد جواهر بلا اعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة زائلة حاصلة من انفعال المواد، و مدة هذا الاضمحلال الى وقت العود، زمان القبر و حالة البرزخ التى هى حالة [1] بين الموت والحيوة الثانوية مثل حالة النايم لقوله صلى الله عليه و آله : «النوم اخ الموت» .

الاشراق الرابع
فى الإشارة الى عذاب القبر [2]
بما ذكره بعض علماء الإسلام

كل من شاهد بنور البصيرة باطنة فى الدنيا لرأه مشحوناً بانواع المؤذيات والسباع مثل الشهوة والغضب والمكر والحسد والحقد والكبر والرياء والعجب وهى التى لايزال يفرسه [3] وينهشه ان سهى عنها لحظة، الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء و وُضع فى قبره عاينها و قد تمثلت بصورها و اشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه الحيات والعقارب قد احدقت به وانما هى ملكاته و صفاته الحاضرة الآن فى نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعية فان لكل معنى صورة يناسبه و فى الحديث عنه صلى الله عليه و آله : «انما هى اعمالكم ترد اليكم» فهذا عذاب القبر ان كان شقياً و يقابله ان كان سعيداً .

فبالموت يتجرد النفس عن البدن وليس يصحبها شىء من الهيئآت البدنية وهى عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوتها الوهمية عين الانسان

١ـ هى حائلة بين ... د،ط ـ آ،ق ٢ـ فى الاشارة الى ماذكره بعض علماء الاسلام فى عذاب القبر
٣ـ يفترسه و... ان سهى عنها بلحظة ... د،ط

المقبور الذى مات على صورته كما كان فى الرؤيا يشاهد نفسها على صورتها التى كانت فى الدنيا بعينها و يشاهدالامور مشاهدة عيان بحسّها الباطنى فيرى بدنها مقبورة و يشاهدالآلام الواصلة اليها على سبيل العقوبات الحسيّة على ما وردت به الشرايع الحقّة وهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة فيتخيّل ذاتها وصور اعمالها ونتايج ملكاتها و سايرالمواعيد النبويّة فوق ما كانت يعتقدها من الجنات والحدائق والحور العين والكأس من المعين و هذا ثواب القبر .

فالقبر الحقيقى هذه الهيئآت و عذابه و ثوابه ما ذكرناه .

الاشراق الخامس

فى البعث

واماالبعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئآت المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين وقد وقعت الاشارة الى ان : دنياك و آخرتك حالتاك قبل الموت و بعده و بعثك قدومك الى الله تعالى و مثولك بين يديه امافرحاناً بلقائه و امّا كارهاً له ومن احبّ لقاءالله احبّ الله لقائه ومن كره لقاءالله كره الله لقائه .

الاشراق السادس

فى الحشر

قد بيّنا ان نوع الانسان بحسب هذه الفطرة الهيولانيّة والنشأة الحسيّة واحد، و اما بحسب ما يتصور نفسه و يتجوهر به عقله المنفعل و يخرج الى الفعل فى علومه و ملكاته يصير انواعاً مختلفة و يحشر اليها .

فحشر الخلايق على انحاء مختلفة حسب اعمالهم و ملكاتهم فلقوم على سبيل

الوَفد: «يوم َنحشر المتّقين[۱] الى الرحمن َوفداً» ولقوم على سبيل الورد: «ونسوق المجرمين[۲] ِالى جهنم ِورداً» ولقوم على وجه التعذيب: «ويوم ُيحشر اعداء الله[۳] ِالى النار» و لقوم: «و نحشر المجرمين[٤] يومئذ َزرقاً» ولقوم: «ونحشره يوم القيامة ِاعمى[٥]» ولقوم «ِاذ الاغلال[٦] فى َاعناقِهم والسلاسلُ يسحبون فى الحَميم ثُمّ فى النار يُسحرون».

وبالجملَة لكلّ واحد ِالى غاية سعيه و عمَله وما يحبّه حتى انه لو احبّ َاحَدكم حجراً يُحشر معه.

فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات فكلّ ملكة تغلب على الانسان فى الدنيا َتتَصوّر فى الآخرة بصورة تناسبها «كلّ يعمَل[۷] على شاكِلَته».

ولا شكّ ان افاعيل الاشقياء المُدبِرين انّما هى بحسب هممهم القاصرة النازلة فى مراتب البرازخ الحيوانيّة و تصوراتهم مقصورَة على اغراض بهيميّة او سبُعيّة تَغلب على نفوسهم فلا جرم يحشرون على صور تلك الحيوانات فى القيامة لقوله: «و ِاذا الوحوشُ[۸] حُشِرَت» وفى الحديث: «يُحشرَ بَعض الناس على صورة َتحسُن عندها القِرِدةُ والخَنازير».

حِكمة مشرقيّة

ان فى باطن كلّ انسان وفى اهابه: حيواناً انسانياً بجميع اعضائه و حواسّه و قُواه و هو موجود الآن ولا يموت بموت ِالبدن العنصرى اللّحمى بل ُهوَ الّذى

۱- س ۱۹، ی ۸۸
۲- س۱۹، ی ۸۹
۳- س٤۱، ی ۱۸
٤- س ۲۰، ی ۱۰۲
٥- س ۲۰، ی ۱۲٤
٦- س ٤۰ ی ۷۳
۷- س ۱۷ ، ی ۸٦
۸- س ۸۱، ی٥

يَحشر يوم‌القيامَة و يحاسب و هوالذی يثاب و يعاقَب .

و حيوته ليست كحيوة هذاالبدن عرَضيَّة واردةً عليه من الخارج و انّما حيوته كحيوةالنفس ذاتيَّة ، و هو حيوان متوسِّط بين‌الحيوان العقلی والحيوان‌ الحسی يُحشر فی‌الآخرة علی صور اعماله‌و نيّاته و لهذا يرجع و يأوَّل معنی‌التناسخ الواردة فی مذاهب‌الأقدَمين من‌الحكماء المعظَّمين كافلاطن و سُقراط و فيثاغورث و غيرهم من‌الأساطين و كذا ما ورد فی‌الشَّرايع الحقَّة كما مرَّت الاشارة اليه .

الاشراق‌السابع

فی أرض‌المَحشَر

هی هذه‌الأرض التی فی‌الدنيا ، الّا انّها « يُتبدَّل غيرالأرض[1] فتمدُّ مدَّ الأديم» و تبسط «فَلا تریٰ فيها عِوَجاً ولا أمتا[2]» .

تجمع فيها جميع‌الخلايق من أول‌الدُّنيا الی آخرها لأنّها اليوم مبسوطَة علی قدر يتّسع الخلايق كلّها[3].

ومعنی مدُّها و بسطها لاينكشف‌اليوم الّا لذوی‌البصائر الثاقبَة ومن اطلق‌الله حقيقته عن قيدالزمان والمكان يعرف : ان‌مجموع‌الزمان وما يطابقه‌كساعة واحدة هی شأن واحد من شئون‌الله مشتمل علی شئون التجلّيات الواقعة فی كلّ يوم وساعة و كذا مجموع‌الأمكنة الواقعَة فی كل‌وقت ، فكما اتصلت الآنات فی نظر شهوده ، اتّصلت الأمكنَة التی فی كل آن ، فعلی‌هذاالقياس اتّصلت‌الأرض‌الموجودة‌الآن مع‌الأراضی‌الموجودة فی‌الآزال والآبادفهكذا يصيرالاراضی كلها ارضاً واحدة‌فيها الخلايق كلّها عند شهودالملائكة والنبيين‌والشّهداء كما قال‌الله‌تعالی «واشرقَت

١ـ س ١٤، ی ٤٩ ٢ـ س٢٠، ی ١٠٦ ٣ـ تسع‌الارض ... م،ن

الأرض[۱] بنور ربها ووضع الكتاب وجيئ بالنبيين والشهداء و قضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون» ووضع الموازين في ارض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه .

الاشراق الثامن
في الصراط

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه ان لكل شئ حركة جبلية و عبادة فطرية و للانسان مع تلك حركة «۲» اخرى ارادية في طلب ما يظنه خيراً و كمالاً و هذا المعنى مشاهد لمن انكشف النقاب عن بصيرته في اكثر الموجودات و خصوصاً في الانسان لسعة دايرة وجوده و عظم قوسه الصعودي فان لكل شخص منه من ابتداء حدوثه الى منتهى عمره انتقالات جبلية وحركات طبيعية اشتدادية فاول نشأة الانسان بحسب جسمه و قالبه ، قوة استعدادية ثم صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب ثم صورة معدنية لمادة بدنه منمية لها الى كمال النشو ، ثم صورة حيوانية يدرك المحسوسات و يتحرك بالارادة وهذا آخر درجات الصور الحسية .

واول درجات الصور العقلية قوة يسمى عند الحكماء بالعقل المنفعل ثم ينتقل من صورة الى صورة حتى يتصل بالعالم العقلي ويلحق بالملاء الاعلى ان ساعده التوفيق او يحشر مع الشياطين والحشرات في عالم الظلمات ان ولاه الطبع والشيطان وقارنه الخذلان .

فاول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحسية و تعمير هذا القالب ليكون مسكناً لقواها و معسكراً لجنودها ، ثم اذا كملت هذه النشأة وعمرت هذه المملكة

۱ــ س ۳۹، ی ٦٩

۲ــ وللانسان معذلك حركة ارادية... ل،م ــ م،ن ــ آ،ق.

وقويت جنودها اخذت فى تحصيل نشأة ثانية و منزل آخر فتوجّهت الى عالم آخر هو اعلى من هذاالعالم و اشرف و اقرب الى بارئها فهذا معنى صراطالله الّذى فطر عليه‌الخلق فالاستقامة عليها والتثبّت فيها هوالّذى ارادهالله من عباده و ارسل لاجله رسوله اليهم لقوله : «وانك لتهدى الى صراط مستقيم صراطالله الذى له ما فى السّموات [1] وما فى‌الارض» والانحراف‌عنه‌يوجب‌السّقوط عن‌الفطرة والهوىّ الى جهنّم‌التى قيل لها : «هل امتلائت [2] وتقول‌هل من مزيد» .

وهوادق من‌الشّعر و احدّ من‌السيف لأن كمال‌الانسان فى سلوكه الى‌الحق منوط باستكمال قوّتيه اماالعلميّة فبحسب اصابةالحق فى‌الانظار الدقيقة‌التى هى ادقّ من‌الشعر فى‌المعالم الالهيّة .

واماالعلميّة فبحسب توسّطالقوّةالشّهوية والغضبيّة والفكريّة فى‌الاعمال لتحصيل ملكة العدالة و هى احدّ من‌السيف .

فللصّراط المستقيم وجهان : احدهما ادق من‌الشعر والآخر : احدّ من‌السيف والانحراف عن‌الوجه الاول يوجب‌الهلاك « انّ‌الذين لا يؤمنون [3] بالآخرة عن الصّراط لناكبون» والوقوف على‌الوجه‌الثانى يوجب‌الشق والقطع و اليه اشير بقوله تعالى «يقفون [4] فى‌الحميم» وقوله تعالى : «ولاتركنواالى‌الّذين [5] ظلموا فتمسّكم النار» و قوله تعالى: «اثاقلتم الى‌الارض ارضيتم [6] بالحيوةالدنيا من‌الآخرة» و قوله تعالى حكاية عن‌النبى صلّى‌الله عليه وآله : «ان هذا صراطى [7] مستقيماً فاتّبعوه» اى مرّوا على‌الصّراط الآخرة مستوياً من غير انحراف و ميل وفى‌الخبر عنه صلى‌الله

١ـ س٤٣، ى ٥٢
٢ـ س ٥٠، ى ٢٩
٣ـ س ٢٣، ى ٧٦
٤ـ س ٤ ، ى ٧٣
٥ـ س ١١، ى ١١٥
٦ـ س ٩، ى ٣٨
٧ـ س٦ ، ى ١٥٤ .

عليه وآله «يمرّ المؤمن على الصّراط كالبرق» وورد ايضاً «ان الصّراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نور المارّين عليه فيكون دقيقاً فى حق بعض و جليلاً فى حق آخرين».

و يصدق هذا الخبر قوله تعالى: «نورهم يسعى بين ايديهم و بايمانهم»[8] والسّعى مشى وما ثمّة طريق الّا الصّراط.

وانما قال: بايمانهم لأنّ المؤمن فى الآخرة لا شمال له كما انّ الكافر لا يمين له.

وبالجملة النور هو نور القوّة النّظريّة و بحسبه يمشى الانسان طريق الحقّ بقوّته العمليّة فهذه الآية قد جمعت فايدة الخبرين المذكورين.

فالصّراط المستقيم هو الوسط الحقّ بين الأطراف ولا عرض له و لذلك ليس فى قدرة البشر الأستقامة عليه الّا من شاءالله.

وقال النبى صلى الله عليه و آله: «شيّبتنى سورة هود لمكان: فاستقم كما امرت[9]» فلاجرم يرد امثالنا النار ورداً «ما» لقوله تعالى: «ان منكم الّا واردها، كان على ربّك حتماً مقضيّاً[10]».

كشف ملكوتى

اعلم ان الصراط المستقيم الّذى اذا سلكت اوصلك الى الجنّة هو صورة الهدى الّذى انشأته لنفسك مادمت فى عالم الطبيعة من الأعمال القلبيّة فهو فى هذه الدار كساير المعانى الغايبة عن الحواسّ لايشاهد له صورة حسيّة فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يمدّ لك يوم القيامة جسراً محسوساً على متن جهنم اوله فى الموقف وآخره

٨- س ٥٧، ى ١٣ ٩- س ١١، ى ١١٤ ١٠- س ١٩، ى ٧٢

علی' باب‌الجنّة [۱] یعرف من یشاهده انه صنعتك و بنائك و یعلم انّه قد کان فی‌الدنیا جسراً ممدوداً علی' متن جهنم طبیعتك‌التی‌قیل لها : «هل امتلأت وتقول [۲] هل مزید» لیزید فی طولك و عرضك و عمقك «مِن‌ظلٍّ ذی [۳] ثلاث شُعَب» اذ کان جسمك ظلُّ حقیقتك و هو ظلُّ غیر ظلیل «لا یغنیها من‌اللّهب [۴]» لهب الطبیعة بل هوالذی یقودها الی' لَهَبِ الشهوات و توقد فیها نارها فالکامل من یطفی نارها بماءالتوبةو ماءالعلم فی‌الموطن الذی فیه قوّة قبول‌الأعمال والطّاعات قبل قیام نشأةالمجازاة.

الاشراق التاسع

فی نشرالکتب والصّحایف

کل ما یدرکه الأنسان بحواسّه یرتفع منها اثر الی‌الروح و یجتمع فی‌صحیفة ذاته و خزانة مدرکاته و هو کتاب منطو الیوم عن مشاهدة الأبصار فیکشف [۵] له بالموت ما یغیب عنه فی حال‌الحیوة مما کان مسطوراً فی‌کتاب لایجلّیها الاّ لوقتها [۶] وقد مرّ انّ رسوخ‌الهیئآت و تأکدالصّفات وهوالمسمّی' عند اهل‌الحکمة‌بالملکة وعند اهل‌النبوّة والکشف بالملك والشّیطان یوجب خلودالثواب والعقاب .

فعلم ان‌الآثارالحاصلة من‌الأفعال والأقوال فی‌النّفوس بِمنزلة النّقوش‌ـ الکتابیة فی‌الألواح «اولئك کُتِب فی [۷] قلوبهم الأیمان» و هذه‌الألواح النفسیّة یقال لها صحایف‌الأعمال و هذه‌النقوش والصور کما یفتقر الی' قابل‌یقبلها یفتقر الی' ناقش و مصوّر فالمصوّرون والکتّاب هم‌الکرام‌الکاتبون وهم طائفتان : ملائکة

۱ـ تعرف من مشاهدته انه صنعتك... د،ط

۲ـ س ۵۰، ی ۲۹

۳ـ س۷۷، ی ۳۰

۴ـ س۷۷، ی۳۱

۵ـ نکشف له‌بالموت ... د،ط

۶ـ لایجلیها لوقتها الا هو

۷ـ س۵۸، ی ۲۲

اليمين و ملائكةالشّمال «اذ يتلقى [۸] المتلقّيان عن‌اليمين وعن‌الشمال» و فی‌الخبر «كل من عمل حسنَة يخلق‌الله منها ملكاً يُثاب به ومن‌اقترَف سيّئةً يخلق‌الله منه شيطاناً يُعذّب به» : «ان‌الّذين قالوا ربّنا‌الله‌ثم [۹] استقاموا تتنزّل عليهم‌الملائكة» الآية .

وفی مقابله «هل اُنبّئكم على مَن تنزّل‌الشياطين [۱۰] الآية وكذلك «ومن يَعشُ عَن ذكرالرحمن نُقيّض له شيطاناً [۱۱] فهو له قرين» وانما يخلّد اهل‌الجنّة فی‌الجنة واهل‌النار فی‌النار بالثبات والدوام الحاصلين‌فی‌الأخلاق والملكات لابآحاد الأعمال فكلٌّ مَن فعل مثقال ذرّة مِن خير او شرٍّ يرى اثره مكتوباً فی صحيفة ذاته او صحيفة اعلى منها و هو نشرالصّحايف و بسط‌الكتب فاذاحان وقت ان‌يقع بصره على وجه ذاته عند كشف‌الغطاء و رفع شواغل ما يورده هذه‌الحواسّ المعبّر عنه بقوله تعالى : «و اذاالصّحُف [۱۲] نُشرَت» فيلتفت الى صفحة‌باطنة وصحيفة قلبه فمن كان فی غفلة عن ذاته و حساب سرّه يقول عند ذلك : «ما لهذاالكتاب لا يُغادِرُ صغيرةً ولا كبيرةً اِلاّ اَحصيها و وَجَدوا ما عَمِلوا حاضراً ولايُظلم ربّك اَحَداً [۱۳]» .

و منشأ ذلك كما مرّ مراراً اِنّ‌الدارالآخرة هی دارالحيوة والأدراك لقوله تعالى. «و اِنّ [۱٤] الدارالآخرة لهی‌الحَيَوان» .

و موادّ اشخاصها هی‌التّأمّلات‌الفِكريّة والتصوّرات الوهميّة فيتجسّم الأخلاق والنّيات فی‌الآخرة «يوم تبلى‌السّرائر [۱٥] » كمايتروّح‌الأعمال والافعال

۸– س۵۰، ی ۱٦ — ۹– س٤۱، ی ۳۰ — ۱۰– س۲٦ ، ی ۲۲۱
۱۱– س ٤۳، ی ۳۵ — ۱۲– س۸۱، ی ۱۰
۱۳– س ۱۸، ی ٤۷ — ۱٤– س۲۹، ی ٦٤
۱۵– س ۸٦، ی۹

فی الأولی[1] و الفعل هاهنا مقدّم على الملكة وهناك بالعكس قال سبحانه فی قصّة ابن نوح : «إنّه عمل غير صالح [1]» وفی الخبر : «خلق الله الكافر من ذنب المؤمن» .

وفی كلام فيثاغورث : « اعلم انّك ستعارض لك فی أقوالك و افعالك و افكارك و سيظهر لك من كلّ حركة فكريّة او قوليّة او فعليّة ، صور روحانية و جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهويّة صارت مادّة لشيطان يؤذيك فی حيوتك و يحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك و ان كانت الحركة عقليّة صارت ملكاً تلتذّ بمنادمته فی دنياك و تهتدی بنوره فی آخرتك [2] الی جوار الله و كرامته .

فاذا انقطع الانسان عن الدّنيا و تجرّد عن مشاعر البدن وكشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة و السرّ علانية والخبر عياناً فيكون حديد البصر قارياً لكتاب نفسه بقوله سبحانه : «فكشفنا عنك غطائك فبصرك [3] اليوم حديد» و قوله : «و كل انسان ألزمناه طائره فی عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً اقرء كتابك كفى [4] بنفسك اليوم عليك حسيباً» .

فمن كان من اهل السّعادة واصحاب اليمين و كان معلوماته اموراً مقدّسة «فقد اوتی كتابه بيمينه» من جهة علّيّين ، «إنّ كتاب الأبرار [5] لفی علّيّين وما أدراك ما علّيّون كتاب مرقوم يشهده المقرّبون» و من كان من الأشقياء المردودين وكان معلوماته مقصورة على الجرميّات فقد اوتی كتابه من جهة سجّين «إنّ الفجّار [6] لفی سجّين» لكونه من المجرمين المنكوسين لقوله : «ولو ترى[1] إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم [7] عند ربّهم» .

١ـ س ١١، ی ٤٨
٢ـ فی اخراك ... خ،ل . آ،ق ـ د،ط ـ ل،ن .
٣ـ س ٥٠، ی ٢١ .
٤ـ س١٧، ی ١٤
٥ـ س٨٣، ی٧
٦ـ س ٨٣، ی ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١
٧ـ س ٣٢، ی ١٢

الاشراق العاشر
فی الحساب والمیزان

لعلّك قد تنبّهت من الأصول التی کرّرنا ذکرها : انّ کل مکلّف یری[1] یوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته وسیّئآته و یصادف جامع کلّ دقیق و جلیل من افعاله فی کتاب «لا یغادر صغیرة ولا کبیرة[1] الاّ احصیها ، و وجدوا ما عملوا حاضراً ولا یظلم ربك احدا» .

والحساب عبارة عن جمع تفاریق المقادیر والأعداد و تعریف مبلغها و فی قدرة الله ان یکشف فی لحظة واحدة للخلایق حاصل حسناتهم وسیئآتهم «وهو اسرع الحاسبین[2]» و یعرف ایضاً کلّ احد مقدار عمله بمعیار صحیح یعبّر عنه بالمیزان وان لم یسا و میزان العلوم والأعمال ؛ موازین الأجرام والأثقال ، کما لا یساوی میزان الفلسفة وهو المنطق میزان الأرتفاعات والمواقیت وهو الاسطرلاب و میزان الدوایر والقسیّ و هو الفرجار و میزان الاعمدة و هو الشاقول و میزان الخطوط و هو المسطر و غیرها من الموازین کالعروض للشعر والحسّ والخیال لبعض المدرکات والعقل الکامل للکلّ وبالجملة یکون میزان کلّ شیء من جنسه[3] .

الاشراق الحادی عشر
فی معنی النّفخ

قال سبحانه : «ونفخ فی الصور[4]» ولما سئل النبی «صلی الله علیه و آله» عن-

---

۱- س۳۲، ی۱۲
۲- س ۱۸، ی ۴۷
۳- میزان کل شیء یکون من جنسه . آ،ق - د،ط - م،ن
٤- س ٦، ی ٦٢

الصور ، ما هو ؟ فقال : «قَرن" من نور ا لتقَمَة اسرافیل» فوصف بالسِّعة والضیق واختلف فی ان اعلاه ضیق و اسفله واسع او بالعکس و لکلٍّ وجه" .

والصور بسکون الواو و قرء بانفتاحها ایضاً: جمع الصورة ، والنفخة نفختان نَفخة یُطفی النار و نفخَة یشعلها .

قال تعالی : «و نُفِخ فی الصور [1] فصَعِقَ من فی السموات ومن فی الارض الاّ مَن شاءالله» ثمّ نفخ فیه اخری [1] «فاذا هم قیام ینظرون» فاذا تهیَّأت هذه الصُّوَر کانت فتیلة استعدادها کالحشیش المحترق و هو الاستعداد لقبول الارواح کاستعداد الحشیش بالنار التی کمنت فیه لقبول الاشتعال والصور البرزخیة کالسُّرج مشتعلة بالارواح التی فیها ، فینفخ اسرافیل نَفخة واحدة فیمرّ علی تلک الصور فیطفیها و تمرّ النفخَة التی تلیها و هو الاُخری علی الصور المستعدة للاشتعال و هی النشأة ـ الاُخری فیشتعل بارواحها «فاذاهم [2] قیام ینظرون» فیقوم تلک الصور احیاء ناطقة بما ینطقهاالله .

فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق یقول: «مَن بعَثَنا مِن مرقدنا [3]» ومن ناطق بـ «الحمد لله الّذی اَحیانا بعد ما اماتنا [4] و الیه النُّشور» .

و کلٌّ ینطق بحسب علمه و حاله و ماکان علیه و نسی حاله فی البرزخ ویتخیّل ان ذلک منام کما یتخیّله المستیقظ ، وقد کان عند موته وانتقاله الی البرزخ کالمستیقظ هناک وانّ الحیوة الدنیا کانت له کالمنام و فی الآخرة یعتقد فی امرالدنیا والبَرزخ انّه منام فی منام .

۱ـ س۳۹، ی۶۸ قوله : الا من شاء الله. ای الذی قامت قیامته فی هذه النشأة لفنائه فی الحق وبقائه و صحوه به بعد محوه لایؤثر فیه نفخ الصور. قال علی علیه السلام: «لوکشف الغطاء ماازددت یقینا» .

۲ـ س ۳۹، ی۶۸ ۳ـ س۳۶، ی۵۲ ۴ـ س۳۶، ی۶۸

الاشراق الثانی عشر

فی القیامتین الصغری و الکبری

فالأولی معلومة من مات فقد قامت قیامته ، وکلّ مافی القیامة الکبری له نظیر فی الصغری و مفتاح العلم بیوم القیامة و معاد الخلایق هو معرفة النّفس و مراتبها والموت کالولادة فقس الآخرة بالأولی «وما خلقکم ولا بعثکم الاّ کنفس واحدة» .

فمن اراد ان یعرف معنی القیامة الکبری و ظهور الحق بالوحدة الحقیقیه و عود الروح الأعظم و مظاهره الیه و فناء الکلّ حتّی الافلاک والاملاک والارواح والنفوس کما قال تعالی : «فصعق من فی السموات[٢] ومن فی الأرض الاّ مَن شاءالله» وهم الّذین سبقت[٣] لهم القیامة الکبری فلیتأمّل فی الأصول التی سبق ذکرها من توجّه کلّ سافل الی عال و رجوع کلّ شیء الی اصله ، و من اثبات الحرکات الطبیعیّة و غایاتها والنفسانیّة و غایاتها و اتّصال النّفوس الفلکیّة بنهایاتها العقلیة .

ومَن نظر فی الانقلابات الواقعة فی اطوار خلقة الأنسان من صورتها نطفةً ثمّ حیواناً ثمّ عقلاً و هکذا الی ماشاءالله ، و یتحقّق بمعنی قوله تعالی : «یاایّها الأنسان انّک[٤] کادحٌ الی ربّک کدحاً فملاقیه» برهاناً وکشفاً لا سماعاً وتقلیداً لم یشکل علیه التصدیق بالقیامة الکبری قال تعالی : « و لله میراث السّموات والأرض» و قوله تعالی : «کلّ شیء هالک الاّ وجهه[٥] » و قوله : «کلّ مَن علیها

٤ــ س ٣٢، ی ٢٨ ــ ٥ــ س٣٩، ی ٦٨

٦ــ قوله وهم الذین سبقت لهم القیامة الکبری .... هم الانبیاء والکمل من الاولیاء الذین قامت قیامتهم فی هذه النشأة واتصفوا بالولادة الثانیة .

٧ــ س ٣٩، ی ٦٨

٨ــ س٨٦، ی ٦ ــ ٩ــ س٣، ی١٧٦

فان و يَبقى وجهُ ربّك ذِى الجلال و الاِكرام» .

و اِنكار من لم يَصِل الى هذاالمقام و لم يَنَل هذه السّعادة بذوق العيان او بوسيلة البرهان اما لغروره بعقله الناقص او لضعف ايمانه اعاذناالله و احواننا منه .

ومن تنوّر قلبه باليقين يشاهد تبدّل اجزاء العالم : اعيانها و طبايعها و نفوسها فى كلّ لحظة (تبدّل اجزاء العالم و اعيانها . خ‌ل) .

فالكلّ متبدلة و تعيناتها متزايلة ، ومن شاهد حشر جميع القُوى الانسانيّة مع تباينها و تخالفها واختلاف مواضعها فى البدن و تفنّن آثارها المترتّبة عليها فى هذه الدار اِلى ذات بسيطة روحانيّة و اِضمحلالها فيها هانَ عليه التصديق برجوع الكلّ الى الواحد القهّار .

واعلم ان النفخة و ان كانت من جانب الحقّ واحدة لاِحاطته بجميع ماسواه لكنّها بالنّسبة الى الخلايق نفخات متعدّدة حسب تعدّد الاشخاص كما اَنّ الازمنة والاَوقات المتمادية 'هيهنا انّما هى ساعة واحدة بالقياس اليه « وما امر الساعة اِلاّ واحدة ۱» والساعة ايضاً مأخوذة من السّعى لأنّ جميع الاشياء متوجّهة اليه تعالى ساعية نحوه و تمام التحقيق فى هذاالباب يَحتاج الى ملازمة طريقة اهل‌ــ الكشف و كثرة المراجعة اليهم .

الاشراق الثالث عشر
فى الجنّة والنّـار

يجب اَن يعلم : ان الجنّة التى خرَجَت عنها[4] اَبونا و زوجته لخطيئتهما غير جنّة الآخرة التى وعد المتّقون بوجه .

۱ـ س ٢٨، ى ٨٨، ـ س٥٥، ى٢٦و٢٧ ٣ـ نس ٥٤، ى ٥٠ ٤ـ : يجب ان يعلم: ان الجنة التى خرج عنها ... د،ط ـ آ،ق . والظاهر ان تأنيث الفعل باعتبار المعطوف اى: الزوجة .

لأن هذه لايكون ظهورها الا بعد خراب العالم و بوار السموات و انتهاء الدنيا و ان كانتا متفقين فى الحقيقة والجوهر.

وبيان ذلك: ان الموت لما كان ابتداء حركة الرجوع الى الله وكانت النهاية فى كل حركة عين البدائة مرتبة و غيرها وجوداً وكمالاً، فكان بين جنة هبوط الأرواح وهى المسماة عند المحققين من اهل العرفان والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذرية وبين جنة صعود الأشباح مطابقة، لأن حركات الوجود نزولاً على حدود حركاته ارتفاعاً على التعاكس بين السلسلتين وكل مرتبة من احديهما غير نظيرته من الأخرى لا عينها من كل وجه والا لزم تحصيل الحاصل و هو محال".

[1] وبهذا المعنى قالت العرفاء: «ان الله لايتجلى فى صورة مرتين» وقد شبهوا هاتين السلسلتين بقوسى الدايرة اشعاراً بان الحركة الثانية رجوعية" انعطافية لا أستقامية.

واما مكان الجنة والنار فاعلم انه ليس لهما مكان فى ظواهر هذا العالم لأنه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا والجنة والنار من عالم الآخرة نعم مكانهما فى داخل حجب السماوات والأرض ولهما مظاهر فى هذا العالم و عليها يحمل الأخبار الواردة فى تعيين بعض الأمكنة لهما والنقول والروايات فى ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها فى المبدء والمعاد[2].

قال بعض[3] العرفاء: «واعلم عصمنا الله و اياك ان النار من اعظم المخلوقات و

١ـ فى نسخة: د،ط: «ولهذا المعنى».. والمتكلم بهذه الكلمة الشيخ الاكبر محيى الدين وتلميذه القونيوى وساير من تبعهما قال الشيخ الاكبر: «ان فى جمال الحق سعة لو تكرر لضاق نحن قدذكر مأخذ هذه القاعد فى شرحنا على المقدمة التى صنفها العارف القيصرى» طبع مشهد ١٣٨٥ هـ ق ومصباح الأنس ص ١٤.

٢ـ المبدء والمعاد طع ط ١٣٢٤ هـ ق ص ٢٨٠ و كذا ذكر وجه التوفيق بينهما فى الاسفار مفصلا مبحث النفس ط ١٣٨٢ هـ ق ص ١٧٠، ١٧١.

٣ـ والقائل الشيخ الاكبر فى الفتوحات المكية.

بعيدةالقَعر وهى تحوى على حرور و زمهَريـر ففيها البَـرد على' َاقصى' درجاته والحَرور على' اقصى' درجاته و بين َاعلاها وقعرها خمس و سبعون مِأة من‌السنين وفى دارحرورها هواء" محرق لاجَمر لها سوى بنى‌آدم والا َحجار المتَّخذَة آلهة والجنّ لهبها كما قال : «وقودُهاالنّاس [٤] والحِجارة ، فكبكبوا فيها هم‌الغاوون [٥] و جُنود ابليس اجمعون» .

و خلقهاالله من صفة الغضب لقوله : «ومن يحلـل [٦] عليه غضبى فقَد هَوى'» ولذلك تجبَّرت على‌الجبابرة و قصمت‌المُتكبّرين ومن اعجب ما رُوينا عن رسول الله صلى‌الله عليه و آله انّه كان قاعداً مع اصحابه فى‌المسجد فسمعوا هدَّة عظيـمة فارتاعوا فقال صلى‌الله عليه و آله : اتَعرفون ما هذه‌الهدَّة؟ قالوا: الله ورسوله اعلم. قال: َحجَر" ُالقى من اعلى' جهنم مُنذ سَبعين سنةً الا ّن وصل الى' قعرها وكان وُصُوله الى' قَعرها و سقوطه فيها هذه الهدَّة» فما فرغ من‌كلامه الاّ والصُراخ فى دار منافق من‌المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنة ، فقال رسول‌الله صلى‌الله عليه و آله : «اللهُ اكبر» فعلم‌الصَّحابة : ان هذاالحجر هو ذاك و انه منذ خلقه الله يَهوى فى جهنم و بلغ عمره سبعين سنَة فلما مات حصل فى قعرها .

قال تعالى' : «ان‌المنافقين [٧] فى‌الدَّرَك الا َسفل من‌النار» فكان سمعهم تلك الهدة التى َاسمَعَهم ُالله ليعتبروا (فكان سماعهم تلك..... خ،ل) .

و رُوِىَ عن‌النبى صلى‌الله عليه وآله ، انه سئل عن قوله تعالى' : «َساُرهِقه صَعوداً [٨] » فقال : انه جبَل من نار يصعد فيه سبعين خَريفاً ثُمّ يهوى فيه كذلك َابَـداً .

٤- س٢، ى ٢٢
٥- س٢٦ ، ى ٩٤
٦- س٢٠، ى ٨٣
٧- س ٤ ، ى ١٤٤
٨- س٨٤، ى ١٧

وقال ايضاً : يكلّف ان يصعد عقبة فى النار كلّما وضع يده عليها ذابت فاذا رجعها عادت و اذا وضع رجله ذابت فاذا رفعها عادت و يهوى فيه الى اسفل سافلين .

فذلك الصّعود هو سفر الطبيعة من اعلى طبقتها الى اسفلها .

فانظر ما اعجب كلام الله و ما الطف تعريف النبى «صلى الله عليه وآله» واشارته وما اغرب تعليمه .

الاشراق الرابع عشر
فى الاشارة الى مظاهر الجنّة والنار

انّ لكلّ معنىً من المعانى الاصوليّة حقيقةً و مثالاً و مظهراً فالانسان مثلاً له حقيقة كلّيّة و هو الانسان العقلى الجامع لجميع خواصّه و لوازمه ، مظهر لاسم الله وهى الروح المنسوبة الى الله فى قوله : فنفخت فيه[1] من روحى» .

وله امثلة شخصيّة كزيد وعمرو وله مظاهر كالمرائى الصّقاليّة والمشاهد الحسية فكذلك للجنّة حقيقة كليّة هى روح العالم ومظهر لاسم الرحمن «و يوم نحشر المتّقين الى الرحمن[2] وفداً» ولها مثال كلّىّ وهو العرش الاعظم مستوى الرحمن ارض الجنّة الكرسى و سقفها عرش الرحمن ولها مشاهد و مظاهر جزئيّة .

وكذلك النار لها حقيقة كليّة جامعة هى البعد عن رحمة الله بحسب اسمه الجبار والمنتقم ولها نشأة مثاليّة كليّة هى طبقات سبعة تحت الكرسى «موضع القدمين قدم الجبار» و قدم صدق[3] عند ربّك» وفيه اصول السّدرة التى هى «شجرة

۱ـ س حجر ۱۵ ، ی ۲۹ ۲ـ س ۱۹، ی ۸۸

۳ـ سورة الهمزة ، ۱۰٤، ی ۷ . فى نسخة «ط : وفيه اصول السدرة التى هى من....

الزّقوّم طعام الاثيم» وهناك ينتهى اعمال الفجّار والمنافقين ولها امثلة جزئيّة هى طبيعة كل احد و هواه فى اولاه و اخراه ولها ابواب و مشاعر و هى سبعة و هى عين ابواب الجنّة فانّها على شكل الباب الّذى اذا فتح الى موضع انسدّ به موضع آخر فعين غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر و هذه الابواب مفتوحة على الفريقين اهل النار و اهل الجنّة الاّ باب القلب فانه مطبوع على اهل النار ابداً «لا يفتّح لهم ابواب[1] السماوات ، ولا يدخلون الجنّة حتى يلج الجمل فى سمّ الخياط» .

لأنّ صراط الله ادقّ من الشّعر فيحتاج من يسلكه الى كمال التدقيق والتلطيف و انى تيسّر للحمقاء الجاهلين خصوصاً مع الاغترار والاستبداد برأيهم من غير تسليم و انقياد .

فابواب الجحيم سبعة و ابواب الجنّة ثمانية و هذا الباب الذى لا يفتّح لهم ولا يدخل عليه احد منهم هو فى السور فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب وهى «النار التى تطّلع على الأفئدة[2]» وللنار على الأفئدة اطلاع لا دخول، لغلق ذلك الباب فهو كالجنّة حفّت بالمكاره .

والسّور حجاب مضروب بين الفريقين يسمّى الأعراف بين الجنّة والنار و هو مقام من اعتدلت كفّتنا ميزانه «وعلى الاعراف رجال" يعرفون كلاً بسيماهم و نادوا اصحاب الجنّة ان سلام" عليكم لم يدخلوها[3] وهم يطعمون . الآية» .

و اعلم ان جهنّم تحوى على السّماوات والأرض على ماكانتا عليه اذا كانتا رتقاً فرجعتا الى صفتهما من الرّتق و الكواكب كلّها طالعة و غاربة على اهل النار بالحرور على المقرورين و بالزّمهرير على المحرورين و ذلك بعد المؤاخذة و

١ـ ابواب السماء . سورة ٧، آية ٣٨

٢ـ س ١٠٤، ى ٦ ٣ـ س ٧، ى ٤٤

استيفاء العذاب بما هو اجرموا و كذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم لكلّ انسان بحسب ما يبرده او يسخنه كالظمآن يجد ماءً بارداً فيجد له من اللذّة لا ذهابه حرارة العطش و كذلك ضدّه :

تنبيه

ذكر بعض [1] اكابر العرفاء فى قوله تعالى : « واتّقوا النار التى [2] وقودها الناس والحجارة» .

:« انّ النار قد يتّخذ دواءً لبعض الأمراض و هو الداء الذى لا يشفى الا بالكىّ من النار فقد جعل الله النار وقايةً فى هذا الموطن من داء هو اشدّ من النار فى حقّ المبتلى به و اىّ داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواءً كالكىّ بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داءً عظيماً اعظم من النار و هو غضب الله و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنّة كما جعل فى الحدود الدنياويّة وقايةً من عذاب الآخرة» . انتهى كلامه .

اقول : هذا فى حقّ المؤمن الفاسق واما فى حقّ الكافر فسنبيّنه عليه فيما سيأتى انشاء الله [3].

تنبيه اخرى (آخر. خ‌ل)

لما اشرنا الى : انّ الجنّة فوق السماء السابعة بل داخل فى حجب السماوات . فاعلم ان كرة الأثير و اشعة الشمس والكواكب التى هى بمنزلة الجمرات

۱ـ وهو الشيخ العارف الكامل المكمل محيى‌الدين ابن عربى فى فتوحاته المكية

۲ـ سور بقره ۲ فالقوا نارالتى ، ى ۲۲

۳ـ فى اكثر النسخ «واما فى حق الكافر فسنبينه فيما سيأتى» من دون ذكر لفظ عليه .

تحت‌القدر و فوقه بوجه كما يؤثر فى‌المولّدات و نضج هذه‌الفواكه والمعادن فى حرارة‌الصّيف مع كونها ناراً كذلك مَن عرف نشأة‌الآخرة و موضع الجنّة والنار وما فى فواكهِ‌الجنّة من‌النّضج‌الذى يقع به‌الالتذاذ لآكليه من اهل‌الجنان؛ علم اين‌النار و اين‌الجنّة، وان نضج فواكهِ الجنّة سببها حرارة‌النار التى تحت مُقعّر ارض‌الجنّة فيحدث‌النار حرارة فى مُقعّر ارضها فيكون بها صلاح مافى‌الجنّة من المأكولات ولا نضج الا بالحرارة و هى لها كحرارة النار تحت‌القدر فان مُقعّر ارض‌الجنّة هو سقف‌النار والشمس والقمَر والنّجوم كلها فى‌النار اودعَهاالله فيها وفى احكامها ماكانت منافع حيوانات‌الدّنيا و منافع حيوانات‌الجنّة فيفعل بالأشياء هنالك عِلواً كما كانت تفعل بها هيهنا سِفلاً وكما هوالأمر هيهنا كذلك ينتقل الى هنالك بالمعنى و ان‌اختلفت‌الصّور فافهم ان كنت موفقاً.

الاشراق‌الخامس‌عشر

فى احوال يعرض يوم‌القيامة على‌الجملة

وتفاصيلها مستفادة من‌القرآن والحديث على اتمّ تفصيل و اوضحه الا انّه «نبأ»[1] عظيم والناس عنه معرضون.

واعلم ان‌القيامة كما اشرنا اليه من داخل حجب السماوات والأرض فما لم ينهدم بناء‌الظاهر لم ينكشف احوال‌الباطن لأنّ‌الغيب والشهادة لا يجتمعان و لذلك ورد عن‌النبى «صلى‌الله عليه و آله»: «لا يقوم‌الساعة و على وجه‌الأرض من يقول الله الله» و منزلتها من هذا‌العالم منزلة‌الجنين من‌الرّحِم فلا يقوم الا «اذ زلزلت

١- وفى‌التفاسير: ان‌النبأ‌العظيم هو على‌بن ابيطالب «هوالنبأ‌العظيم و فلك نوح»

لان بوجوده وانغماره فى مبدئه تقوم‌القيامة. وقال: لوكشف‌الغطاء .... ولعمرى ان‌الجنة خلقت من ظل لطفه والنار من هيبته وقهره «عاشقم بر لطفو برقهرش بجد» وفى‌حقه ورد: انه قسيم‌الجنة والنار.

الأرضُ زِلزالَها [٤]» ، «وانشقّتَ السّماء [٥] فهی یومئذ واهیة وانتثرت الکواکِبُ [٦] وکُوِّرتِ الشمس [٧] وخسف القمر [٨] و سُیِّرَت الجبال [٩] و عُطِّلَتِ العشار [١٠] و بُعثر مافی القُبور [١١] و حصِّل مافی الصّدور» .

فمادام السالك خارج حُجُب السموات والأرض فلا یقوم القیامة «ومَن مات فقد قامَت علیه القیامة» والله سبحانه داخل هذه الحجب «و عنده عِلم الساعَة [١٢]» و هذا هوالجواب الحقّ مع الکفار اذقالوا :«متیٰ هذاالوعد ان کنتُم صادقین [١٣]» .

فمن کان بعد علیٰ وجه الأرض مع هذه الطبیعَة الزایلَة الحاجبة عن انوار الآخرَة لم یحشر بعد الی الله فاِذا خرج عن الدنیا حشر الیه تعالیٰ و قامت قیامته .

واذا مات کلُّ واحد بنفخ الصور قامت القیامة الکبریٰ «فاِذا نفِخ فی الصّور فصَعِق من [١٤] فی السماوات . الآیة» فظهر نور الأنوار وانکشف ضـوء الحقیقی و تجلی جمال الأحَدیَّة فلم یبق لانوار الکواکب عنده ظهور فهی مطموسة الأنوار مطویّة السماوات بیَمین الحقّ و یتّصلُ کلُّ مستفیض بالمفیض علیه فجمع الشمس والقمر واذااتحد ذوالنور مع النور والفعل بالفاعل لم یبق من القویٰ والحواس تأثیر ولا للمحسوس بما هو محسوس عین ولا اَثَـر .

«لا یرَون فیها شمساً [١٥] ولا زمهریراً ، وحمِلَت الأرض [١٦] والجبال فدکّتا دکّة واحِدَة» لأنّهما ابداً فی الزلزال والاندکاك من خشیة الله لا استقرار لهما ولا جمود

٤ــ س٩٩، ی١

٥ــ س ٦٩، ی ١٦

٦ــ س ٨٢، ی ٢

٧ــ س ٨١، ی ١

٨ــ س ٧٥، ی ٨

٩ــ س ٥٢، ی ١٠

١٠ــ س ٨١، ی ٤

١١ــ س ١٠٠، ی ٩، ١٠

١٢ــ س ٩، ی ١٦

١٣ــ س ٨٩، آیة ٣٢

١٤ــ س ٣٩، ی ٦٨

١٥ــ س٧٦، ی١٣

١٦ــ س ٢٩، ی١٤

في الواقع بل الجبال كالسَّحاب في الذوبان والسيلان والحسّ يغلط فيها «فترى ـ الجبالَ تَحسبها [4] جامدةً وهي تمرُّ مرّ السحاب فيومئذٍ وقعت [5] الواقعة» .

فاذا كشف الغطاء يرى كلُّ شيءٍ على اصله من غير تغليط وتزويق فالسَّماء والأرض وغيرهما لكونها من ذوات الأوضاع الشخصية التي ركّبت من موادٍّ وصور وأعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس الذي مظهره الحواس وانفعالاتها فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذي ينفعل منه الحواس بل يشاهد هذه الأشياء في عرصة الآخرة بحقايقها بمشعر أخروي يتنوّر بنور ملكوت الله «تعالى شأنه» مشاهدة الأصل والمخبر وملاحظة الباطن والسرّ فيشاهد الجبال «كالعِهن المَنفوش [6]» لضعف وجوده ويتحقق بمعنى قوله تعالى شأنه : «ويسئلونك [7] عن الجبال فَقُل يَنسفها ربّي نَسفاً فيذَرُها قاعاً صَفصَفاً لا ترى فيها عِوجاً ولا أمتا .

ويشاهد يومئذ نار جهنم «وَقودها الناس والحجارة [8]» وهي نار تأكل بعضها بعضاً ويصول بعضها على بعض وهي نار تذر العظام رميماً وترى البحار مسجورة بها كما قوله : «واذا البحار سُجِّرَت [9]» .

وهذه النار غير النار التي تطّلع على الأفئدة فان هذه قد تخبأت وذلك [10] بالنوم الذي قد يتنعّم به اهل العذاب فيخفّف عنهم بذلك من الآلام على قدره «كلّما خَبَت [11] زدناهم سعيراً» وهذا ممّا يدلّ على انها نار محسوسة تقبل الزيادة والنقصان لأن النار الحقيقيّة لا تقبل هذا الوصف .

٤ـ س ٢٧، ي ٩٠ — ٥ـ س ٦٩، ي ١٥

٦ـ س ١٠١ ، ي ٤ — ٧ـ س ٢٠، ي ٩٧

٨ـ س ٦٦، ي ٦، ـ س ٢ ، ي ٢٢ — ٩ـ س ٨٨، ي ٦

١٠ـ فان هذه قد تخبو بالنوم الذي ... الخ . د،ط

١١ـ س ٨٤، ي ١٢

و يحتمل أن يكون المراد كلما خبت يعنى النار المتسلّطة علىٰ اجسادهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب الىٰ بواطنهم وهو التّفكّر فى الفضيحة والهول يوم القيامة و هو اشدّ من العذاب الجسمانيّ و يحضر الخلايق كلّهم فى عرصات القيامة «فاذاهم[12] بالساهِرَة» وينكشف الأغطية والحجب لأهل البرازخ و يرتفع الحواجز «و نادوا اصحاب الجنّة ان سلامٌ عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون[13]» واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا «ربّنا لا تجعلنا[14] مع القوم الظالمين» و «نادىٰ اصحاب النار أصحاب الجنة[15] اِن أفيضوا علينا من الماء اومما رَزَقكمُ الله قالوا: ان الله حرّمهما على الكافرين» .

والمتخلّصون عند ذلك عن البرازخ يتوجّهون الى الحضرة الربوبية «فاذاهم[16] من الأجداث الىٰ ربِّهِم يَنسِلون» .

والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بواحد من طرفى التّضادّ و يقام بين الجنة والنار فى صورة كبش املَح و يذبح بشفرة يحيى وهو صور الحيوة بامر جبرئيل مبدء الأرواح و مُحى الأشباح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء السّرمد بموت الموت وحيوة الحيوة والجحيم يحضر فى العَرصة علىٰ صورة بَعير وجيىءَ يومئذ بجهنم (ليتذكر الأنسان . خ‌ل) يتذكّــر الأنسان و يشاهدها اهل العيان «و بُرِّزَتِ الجحيمُ[17] لِمَن يرىٰ» فيطلع الخلايق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفزعون الى الله لولا ان حبسها الله لاحرقت السماوات والأرض .

فهذه من علوم الآخرة وهى كثيرة يخرجنا ايرادها عن المقصود وجملة القول

۱۲ــ س ۷۹ ، ى ۱٤
۱۳ــ س ٤۳ ، ى ۷۷
۱٤ــ س ٤٦، ى ۳۵
۱۵ــ س٤۳، ى ۵۵
۱٦ــ س ۳٦، ى ۵۱
۱۷ــ س۷۹، ى ۳٦، ــ س ۲٦، ى ۹۱

ان مواطن القيامة سبعة وهى: العرض و اخذ الكتب والموازين والصراط والاعراف و ذبح الموت والمأدبة التى يكون فى ميدان الجنة .

اماالعرض فهو مثل عرض الجيش يعرف اعمالهم فى الموقف وقد وردعنه «صلى الله عليه وآله» انه سئل عن قوله تعالى: «فسوف يحاسب [1] حساباً يسيراً» فقال: ذلك هوالعرض فان من نوقش فى الحساب عذب «فيعرف المجرمون [2] بسيماهم» كما يعرف الاخيار هيهنا بزيهم .

واماالكتب «فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً و ينقلب الى اهله مسروراً [3] » وهوالمؤمن السعيد لأن كتابه من جنس الالواح العالية «والصحف المكرمة المرفوعة المطهرة بايدى سفرة كرام بررة [4] » «واما من اوتى كتابه بشماله [5] » وهوالمنافق الشقى لأن كتابه من جنس الاوراق السفلية والصحايف الحسية القابلة للاحتراق كما قال سبحانه: «ان كتاب الفجار لفى سجين [6] وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين» واماالكافر فلا كتاب له والمنافق سئل عنه الايمان وما اخذ عنه الاسلام و قيل فى حقه «انه كان لا يؤمن بالله العظيم [7] » فيدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد و يكون المنافق فى باطنه واحداً من هؤلاء ولا ينفع له صورة الاسلام وينفع للعوام والضعفاء .

واما من اوتى كتابه وراء [8] ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه [9] وراءظهورهم واشتروا به ثمناً قليلا» فاذا كان يوم القيامة قيل له خذ من وراء ظهرك اى: من

١- س ٨٤، ى ٨
٢- س٥٥، ى٤١ .
٣- س٨٤، ى٧،٨،٩
٤- س ٨٠، ى ١٣،١٤،١٥
٥- س٦٩، ى٢٥
٦- س ٨٣، ى٧،٨،٩
٧- س٦٩، ى٣٣
٨- س٨٤، ى ١٠
٩- س٣، ى ١٨٤

حيث نبذته فيه فى حيوتك الدنيا «قيل ارجعوا ورائكم فالتمسو نوراً [۱۰]» و هو كتابه المنزّل عليه لا كتاب الأعمال فانه حين نبذه وراء ظهره «ظنّ ان لن يَحور [۱۱]» .

واما الموازين فيجعل فيها الكتب والصّحايف كما يوزن هيهنا الأنظار الصحيحة والفاسدة بعلم الميزان ليظهر صحّتها وفسادها و يستبان صحيحها من فاسدها وآخر ما وُضع فى الميزان قول العبد: «الحمد لله» ولهذا قال النبى صلى الله عليه وآله : «الحمد لله ملأ الميزان» .

وكفّة ميزان كلّ احد بقدر علمه و كل ذكرو عمل يدخل فيه الّا لا اله الّا الله، لان كل عمل له مقابل فى عالم التّضادّ و ليس للتوحيد مقابل الّا الشّرك ، ولا يجتمعان فى ميزان احد، اذ اليقين الدائم كما لا يجامع ضدّه لا يتعاقبان على موضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها ويعادلها فى الكفّة الأخرى ولا يرجّح عليها شىء كما يدلّ عليه حديث صاحب السّجلات * واما المشركون «فلا نقيم لهم [۱۲] يوم القيامة وزنا» لأن اعمال خيرهم محبوطة .

واما الصّراط فهو طريق الجنّة يشتمل عليه الشرع الأنور و هو هيهنا معنى و فى الآخرة له صورة محسوسة يقول الله لنا: «وان هذا صراطى مستقيماً فاتّبعوه ، ولا تتّبعوا السّبل فتفرّق بكم عن [۱۳] سبيله»

ولما تلى رسول الله «صلى الله عليه وآله» هذه الآية خط خطّاً وعن جنبيه خطوطاً فالمستقيم هو صراط التّوحيد الذى سلكه جميع الأنبياء و اتباعهم والمعوّجة هى طرق اهل الضّلال ، والمشرك لا قدم له على صراط التوحيد وله قدم على صراط الوجود والمعطّل لا قدم له على صراط الوجود والموحّد و ان كان فاسقاً لا يخلد

۱۰– س ۵۷، ی ۱۳   ۱۱– س ۸۴، ی ۱٤   * السجلات جمع السجل اى الدفتر فقد ورد ان رجلا لم يعمل خيراً وقد تلفظ يوم بكلمة «لا اله الا الله» مخلصاً فيوضع فى مقابله تسعة وتسعون سجلا من اعمال الخير ...... ظاهر الحديث المقابلة وزاد عليها المصنف المعادلة   ۱۲– س ۱۸، ی ۱۰۵   ۱۳– س ۶، ی ۱۵٤

فی‌النار بل یُمسِك و یسئل و یعذَّب علی‌الصراط، وهــو علیٰ متن جهنم غایب فیها والکلالیب‌التی فیه بها یُمسِکهُم ُالله علیه

ولما کان‌الصِّراط فی‌النار وما ثَمَّ َطریق الی‌الجنَّة الاّ علیه، قال تعالی: «وان منکم الاّ واردها کان علیٰ ربّك [1] حتماً َمقضیّاً» وهــذه الکلالیب والخَطاطیف والحسك کما ورد فی‌الحدیث هی: صور اعمال بنی‌آدم» وهی القــیود والتعلّقات بالأمور الدنیا تُمسکهم علی‌الصِّراط فلاینتهضون الی‌الجنَّة ولا یقعون فی‌النارحتی یدرکهم‌الشَّفاعَة لمن اذن له‌الرحمان فمن تجاوز هیهنا تجاوزالله عنه ومن انظر معسر انظره‌الله ومن َعفی‌عَفی‌الله عنه ومن‌استقصیٰ حقَّه هیهنا عن عباده استقصی‌الله حقَّه منه هناك ومن شدَّد [2] علیٰ هذه‌الأُمَّة شدَّدالله علیه کما ورد فی‌الحدیث : انَّما هی اعمالکم تردُّ علیکم . فالتزموا مَکارِم الأخلاق هو غداً یُعامِلکُــم بما عاملتم بــه عباده .

واماالأعراف فهو: سور بین الجنَّةوالنار، «باطنه [3] فیه‌الرحمَة» وهو ما یلی منه‌الجنَّة «وظاهره ِمن قبله العذاب» و هو ما یلی [4] منه‌النار، یکون علیه من‌تساوت کفَّتا میزانه فهم ینظرون بعین الی‌النار و بعین ُاخریٰ الی‌الجنَّة وما لهم رجحان بما یدخلهم ِاحدی‌الدارین فاذا دعوا الی‌السُّجود وهوالذی یبقی یوم‌القیامة من‌ـ التکلیف فیسجدون فیرجَّح میزان حسناتهم فیدخلون‌الجنَّة ولو جائت ذرة لاحدی الکفَّتین لرجَّحت بها فیطعمون فی کَرَمِ‌الله وعدلِه وانه لا بُدَّ لکلمَة «لااله ِالاّ

١ـ س١٩، ی ٧٢

٢ـ ومن‌شدد علی هذه‌الامة شددالله علیه . فی‌نسخةالمطبوعة : «من شدد علی هذه‌الآیة من‌الله علیه» والظاهر انه اشتباه بین من‌الناسخ .

٣ـ سورة ٥٧، آیة ١٣

٤ـ فی‌بعض‌النسخ: وهو ما یلی‌الجنة منه وما یلی‌النارمنــه .

الله» عناية بصاحبها لقول‌الله فيهم : «وعلى‌الأعراف[٤] رجال" يعرفون كلاً بسيماهم الآيات .

واما ذبح الموت فان‌الله يظهره يوم‌القيامة فى صورة كبش املح ويأتى يحيى «عليه‌السلام» وبيده الشفرة فيضجعه ويذبحه وينادى منادياً اهل‌الجنة خلود" بلا موت ويا اهل‌النار خلود بلا موت .

وليس فى‌النار فى ذلك‌الوقت الاّ‌الذين هم اهلها و ذلك يوم‌الحسرة و انّما سمّى بها لأنه حسر للجميع اى ظهر عن صفة‌الخلود الدائم للطائفتين فاما اهل‌الجنة اذارأوا‌الموت سرّوا سروراً عظيماً فيقولون بارك‌الله لنا فيك لقد خلصتنا من تلك‌الدّنيا وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله الينا قال‌النبى «صلى‌الله عليه و آله» : «الموت تحفة المؤمن» .

واما اهل‌النار اذا بصروه يفزعون‌منه يقولون: «لقد كنت شرّ وارد علينا حلّت بيننا وبين ما كنّا فيه من‌الخير والدعة» ثم يقولون له عسى ان تميتنا فنستريح ممّا نحن فيه، ثمّ تغلق ابواب‌النار غلقاً لا يفتح بعده وينطبق على اهلها ويدخل‌بعضها على بعض ليعظم‌الضغاطة[٥] على اهلها فيها و يرجع اسفلها اعلاها و اعلاها اسفلها ، ويرى‌الناس والشياطين فيها كقطع‌اللّحم فى‌القدر اذاكان تحتهاالنار العظيمة«يغلى كغلى الحميم»[٦] فيدور بمن فيها علوا وسفلا «كلّما خبت[٧] زدناهم سعيراً» بتبديل‌الجلود .

واماالمأدبة فهى لأهل‌الجنة و فيها درّ مكّة بيضاء نقيّة منها ، يأكلون و فى

٤ـ س٧، ى ٤٤

٥ـ ليعظم‌الضغاط... د،ط ـ آ،ق

٦ـ س٤٤، ى٤٦

٧ـ س١٧، ى٩٩

ذلك‌الوقت يجتمع اهل‌النار فی مندبة فاهل‌الجنّة فی‌المأدب و اهل‌النار فی‌المنادب و طعامهم فی‌المأدبة زیادة کبدالنون لمناسبة الحیوة التی فی عنصرالماء للحیوان ـ البحریّ والکبد ایضاً بیت‌الدم و هو مرکب الحیوة لمکان‌الروح الحیوانی فهو بشارة لأهل‌الجنّة ببقاء الحیوة ابداً وطعام هؤلاء فی‌المندبة طحال‌الثور والطّحال بیت‌الوسخ یجتمع فیه اوساخ‌البدن وما یعطیه‌الکبد من‌الدّم الفاسد والثّور حیوان ترابیّ طبعه‌البرد والیبس والأرض محمولة علیٰ قرن‌الثور و جهنّم علیٰ صورة الجاموس فالطحال من‌الثور لغذاء اهل‌النار اشدّ مناسبة لما فی‌الطحال من ـ الدّمویّة لا یموتون ولما فیه من اوساخ‌البدن لایحیون[8] فیورثهم‌اکله سقماً ومرضاً وبؤساً ثمّ یدخل اهل‌النار ، النار واهل‌الجنّة الجنّة «فماهم منها بمخرجین[9]»

الاشراق‌السادس عشر

فی کیفیّة خلود اهل‌النار الّذین

هم اهلها فیها

هذه مسئلة عویصة" وهی موضع خلاف بین علماء الرسوم و بین علماء الکشف وکذا موضع خلاف بین اهل‌الکشف هل تسرمد‌العذاب علیهم الیٰ مالا نهایة له او یکون لهم نعیم بدارالشّقاء فینتهی العذاب فیهم الیٰ اجل مسمّیً مع اتفاقهم علیٰ عدم خروج‌الکفّار منها و انّهم ماکثون الیٰ مالا نهایة له فان لکل من‌الدارین عمّاراً و لکل منهما ملأوها .

والأصول الحکمیّة دالّة علیٰ انّ‌القسر لایدوم علیٰ طبیعة وان‌لکل موجود

۸ـ فی‌بعض‌النسخ: «لایحبون صورتهم اکله» وهو غلط فاحش و کذا فی‌النسخة‌المطبوعة فی ۱۲۹۸ ه ق .

۹ـ س ۱۵، ی ٤٨

غاية يصل اليها يوماً وان الرحمة الالهيّة وسعت كل شیء كما قال جلّ ثناؤه : «عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی وسعت کل شیء»[١] .

وعندنا ايضاً اصول دالّة على ان الجحيم و آلامها و شرورها دايمة باهلها ، كما ان الجنة و نعيمها و خيراتها دايمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر.

وانت تعلم : ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس غليظة و قلوب قاسية ولو كان الناس كلّهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاشية لاختلّ النّظام بعدم العاملين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالفراعنة والدّجاجلة والنفوس المكّارة كشياطين الانس والنفوس البهيميّة كجهلة الكفار .

وفی الحديث الربّانی : «انی جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم» قال سبحانه : «ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هديها ولكنّ حقّ القول منّی لأملئنّ جهنم من الجنّة والناس اجمعين»[٢] .

فكونهما على طبقة واحدة ينافی الحكمة لاهمال ساير الطّبقات الممكنة فی مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و خلوّ اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يتمشّی النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدّنيّة المحتاج اليها فی هذه الدار التی يقوم بها اهل الظّلمة والحجاب و يتنعّم بها اهل الذّلّة والقسوة المبعّدون عن دار الكرامة والمحبّة والنّور .

فوجب فی الحكمة الحقّة التفاوت فی الاستعدادات لمراتب الدّرجات فی القوّة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه الّلازم النافذ فی قدره الحكم بوجود السّعداء والاشقياء جميعاً فاذا كان وجود كلّ طائفة بحسب قضاء الهی و مقتضى ظهور اسم ربّانی فيكون لها غايات طبيعيّة ومنازل ذاتيّة والامور

١ـ سورة ٧ ، آية ١٥٥ ٢ـ س٣٢ ، ی ١٣

الذاتية التى جبلت عليها الأشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملايمة لذيذة ، و ان وقعت المفارقة عنها امداً بعيداً ، والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار لها زماناً مديداً ، كما قال تعالى : «وحيل [٣] بينهم وبين ما يشتهون» والله متجل بجميع الأسماء فى جميع المقامات والمراتب فهو الرحمن الرحيم و هو العزيز القهار و فى الحديث «لولا ان تذنبون لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون» .

وقال بعض المكاشفين [٤] يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و اهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر فى الشرك فى الدنيا فاذا فرغ الأمد جعل لهم نعيماً فى الدار التى يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير وما فيها من لذع الحيات والعقارب كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والنور و لسم [٥] الحسان من الحور لان طباعهم يقتضى ذلك ، الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملايم والآلام لعدمه»

ونقل فى الفتوحات المكية [٦] عن بعض اهل الكشف انه قال : «انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد" من الناس البتة و يبقى ابوابها تصطفق و ينبت فى قعرها «الجرجير» و يخلق الله لها اهلاً يملأها» .

٣- س ٣٤، ى ٥٣

٤- وهو العارف المكاشف ابن العربى فى الفتوحات المكية و كتاب فصوص الحكم والشيخ العارف صدر القونيوى

٥- ولثم الحسان من الحور .

٦- فتوحات المكية ط بولاق ١٢٧٨ هـ ق ج٢ ص١٧٨، ١٧٩ .

قال‌القيصرى فى شرحه[1] للفصوص : و اعلم ان من‌اكتحلت عينه بنورالحق يعلم ان‌العالم باسره عبادالله وليس لهم وجود و صفة و فعل" الا" بالله و حوله وقو"ته و كل"هم محتاجون الى رحمته و هوالرحمن‌الر"حيم ، ومن شأن من هو موصوف بهذه الص"فات ان لا يعذ"ب احداً عذاباً ابداً و ليس ذلك المقدار من‌العـذاب ايضاً الا" لأجل ايصالهم الى كمالهم المقد"ر لهم كما يذاب‌الذ"هب والفضة بالنار لأجل‌الخلاص مما يكد"ره و ينقص عياره فهو متضمن لعين الل"طف كما قيل :

و تعذيبكم عـذب" و سخطكم رضى　　و قطعكم وصل" و جوركم عـدل" *

۱ـ شرح‌القيصرى على فصوص‌الحكم ط ۱۲۸۲ هـ ق ص۲۴۶ «الفص‌الهودى» وقد بين هذاالتحقيق فى‌الفص الاسماعيلى ايضاً ص۲۲۸ و الشيخ‌العارف ، ابن‌العربى يشير فى امثال هذه‌المواضع الى مافيها من‌الرحمة الحقانية و هى من‌المطلعات المدركة بالكشف لانه‌ينكر نعوذ بالله وجودالعذاب وما جاء فى‌الكتاب‌الالهى انواع‌العذاب فى‌النشأة‌الدنياوية حاكية عن‌العذاب فى‌الآخرة ، لان عذاب‌الآخرة ابقى و ادوم فالمصير الى ما حققناه .

*** ـ لابأس بذكر مسالة دوام‌العذاب و خلودالكفار ومايرد على‌المصنف العارف‌النحرير والشيخ‌الاكبر ابن‌العربى و اتباعه و عمدة استدلال‌المصنف و نقاوةحجته‌على انقطاع‌العذاب يرجع الى‌الدليلين :**

الأول : ان فطرةالتوحيد اى‌الفطرةالله التى فطرالناس عليها اصل ثابت فى‌السعداء والاشقياء والفطرة الذاتية لاتزول بطريان‌الفسق والكفر والكفر والفسق‌صفتان عرضيتان بالنسبة الى‌الفطرة الاولية والمقاوم الذاتى الداخلى تغلب على‌الصفة العرضية الموجبة‌للعذاب و الى هذا اشار استاد «۱» مشايخنا‌العظام .

خلقان همه بفطرت توحيد زاده‌اند　　اين‌شرك عارضى شمرو عارضى يزول

از رحمت آمدند برحمت روندخلق　　اينست سر عشق كه حيران كند عقول

اصل نقدش لطف و دادو بخشش‌است　　قهر بر وى چون غبارى از غش‌است

الثانى ان‌الرحمةالواسعة وسعت كل‌شئ وسبقت على غضبه و مقتضى‌الرحمة الرحمانية غلبتها على الغضب و تخلص‌الكفار عن‌النار يرد عليه ان مبدء العذاب فى‌الكفار امر جوهرى و طبيعة ثانوية‌حاصلة من تكرر الفسق والفجور ولهذا كانت حركت‌الكفار فى‌الآخرة الى‌الصورالمولمة الموذية حركة دورية واذا لم تكن لهم‌الحركة المستقيمة لامحالة يقفون فى‌النارالذين رسخت فى‌باطن وجودهم‌الهيئآت‌الردية والصور البهيمية ليس لهم رافع خارجى ولا دافع داخلى يدورعليهم‌العذاب على‌الدوام و يتجدد عليهم‌الصورالمولمة ⇄

«۱» ـ آقا محمد رضا قمشه‌يى . رض .

و ذكر بعضُ المحقّقين من اهل الكشف [١] «ان من الاحوال التى فطر الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الا الله .

قال تعالى : «وقضى ربّك الا تعبدوا الا الله» وهذه عبادة ذاتيّة» وقدسبق منّا القول بان جميع الحركات والانتقالات فى ذوات الطبايع والنفوس الى الله وبالله وفى سبيل الله والانسان بحسب فطرته داخل فى السالكين اليه ، واما بحسب اختياره و هواه فان كان من اهل السعادة فظاهر انه يزيد على قربه قرباً و على سلوكه الجبلى سعياً و امعاناً و هرولة و ان كان من الاشقياء الكافرين فهو اما من الجهّال المختوم على قلوبهم الصمّ البكم الّذين لا يعقلون فهو كالدوابّ والبهايم لا يفقه شيئاً

⇄

ازلا و ابداً وغاية وجودهم ذوق النار والانغمار فى العذاب و يؤده قوله تعالى: «خلقت هؤلاء للنار ولاابالى وهؤلاء للجنة ولا ابالى» .

والرحمة الرحمانية وسعت كل شئ حتى الكفار وهذا لاينافى دوام العذاب لان المخلدون فى النار بالنسبة الى اهل الجنة اقلون وهذا معنى سبقة الرحمة على الغضب .

واعلم انه لامبدء لحركة اهل النار لاخارجا ولاداخلا لان المتحرك فى الآخرة مستكف بذاته ومبدء ذاته «لايموت فى الآخرة» حتى يتخلص عن النار «ولا يحيى» اى لايصل السعادة والنعمة و حرام عليه رائحة الرحمة .

والمصنف العلامة «قده» قد رجع عن هذا القول فى رسالة العرشية التى صنفها بعد هذا الكتاب وقال: «واما انا والذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار نعيم و انما هى موضع الالم والمحن وفيها العذاب الدائم.....وليس هناك موضع رحمة وراحة واطمينان.....» رسالة العرشية ط گ ١٣١٥ ه ق ص١٩٥ .

ومما ذكرناه ظهر ان ماقيل فى هذا المقام (انقطاع العذاب و صيرورته عذباً) تمويه وخيال فى خيال وما انزل الله بها من سلطان والمتبع فى امثال هذه المسائل نصوص الكتاب والسنة والبراهين العقلية لاالخطابات الذوقية والله يقول الحق وهو يهدى السبيل .

١ـ وهو العارف الكامل صدر الدين القونيوى

٢ـ س١٧، ى ٢٤

من حقايق الدّين ولا له قوّة الوصول الىٰ عالم اليقين «ولو علم الله [5] فيهم خيراً لا سمعهم» و انما الغرض فى وجوده حراثة الدنيا و ماله فى الآخرة من نصيب و انّما له المشى فى مراتع الدوابّ والسّباع فيحشر كحشرها و يعذّب كعذابها و ينعم كنعيمها و ان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة المطرودين عن سماء الرّحمة فيكون عذابه اليماً لانحرافه عمّا فطر عليه و هويّه الى الهاوية التى يقابل الهويّة فبقدر نزوله فى مهاوى الجحيم يكون عذاب اليم الاّ ان الرحمة واسعة والفطرة باقية والآلام دالّة على وجود جوهر اصلى مقاوم لها و التّقاوم بين المتضادّين لا يكون دائمياً ولا اكثرياً لما حقّق فى محلّه ، فلا محالة يؤل اما الىٰ بطلان احديهما او الى الخلاص لكن الجوهر النفسانى من الانسان لا يقبل الفساد ولو فسد لاستراح من العذاب و قال تعالىٰ : «لايموت [6] فيها ولا يحيى» اى لايموت موت البهايم والحشرات ولا يحيى حيوة السّعداء والعقلاء .

ومما استدل به علىٰ ذلك فى الفتوحات المكيّة قوله تعالىٰ : «اولئك اصحاب النار [7] هم فيها خالدون» وما ورد فى الحديث النّبوى من قوله صلى الله عليه وآله: «ولم يبق فى النار الاّ اهلها ، الذين هم اهلها و ذلك لأن اشدّ العذاب علىٰ احد مفارقة وطنه الّذى الّفه فلو فارق النار اهلها لتعذّبوا باغترابهم عما اُهلّوا له، وان الله تعالىٰ قد خلقهم علىٰ نشأة تألّف ذلك الموطن» ※

و ذكر فيها [8] ايضا فعمرت الداران وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شئ حتّىٰ جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين.

٥ــ س٨، ی٢٣ ٦ــ س٢٠، ی٧٦ ٧ــ س٢، ی ٢٥٩

※ قال فى الاسفار: «هذا استدلال ضعيف» واستدل ره على انقطاع العذاب وملايمة النار للكفار بما هو اضعف مما ذكره ابن العربى «الاسفار ط ج ط ص ٣٥٣ سفر النفس

٨ــ الفتوحات المكية . ج٣ ط ١٢٧٢ هـ ق بولاق ص٢٤٥ ، ٢٤٦ .

وقد وجدنا فی نفوسنا ممن جبلّ علی الرحمة بحیث لو مکّنه الله فی خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم .

والله قد اعطاه هذه الصّفة و معطی الکمال احقّ به و صاحب هذه الصّفة «انا» و «امثالی» و نحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض ولا شکّ انه ارحم بخلقه منّا .

وقد قال عن نفسه جلّ علاؤه «انّه ارحم الراحمین [۱]» فلا شکّ انّه ارحم منا بخلقه ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة فی الرحمة» وقدقام دلیل العقلی علی انّ الباری لا ینفعه الطاعات ولا یضرّه المخالفات ، وان کلّ شیء جار بقضائه و قدَرِه و ان الخلق مجبورون فی اختیارهم ، فکیف یُسَرمد العذاب علیهم * وجاء فی الحدیث: «وآخر من یشفعُ هو ارحم الراحمین» فالآیات الواردة فی حقّهم بالتّعذیب کلها حقّ و صدق و کلام اهل المکاشفة لاینافیها لأن کون الشیء عذاباً من وجه لا ینافی کونه رحمةً من وجه آخر «فسُبحان مَن اتّسعَت [۲] رحمته لأولیائه فی شدّة نِقَمته [۳] واشتدّت نقمته لأعدائه فی [۴] سعَة رحمته» .

۱- س ۱۲، ی ٦٤ .

* واعلم ان ترتب العذاب انما هو علی الصور النیات وهذا الترتیب امر قهری طبیعی نظیر ترتب الآثار الطبیعیة علی ذوات الآثار مثل احراق النار وبرودة الماء وحرکة المادة الی کمالاتها الناشیة عن قضاء الله و قدره .

۱- هذا ما افاده المولی الموالی رئیس اهل الکشف والیقین علی علیه السلام و قد شرحنا کلامه فی شرح مقدمة القیصری .

۲- مسألة خلود الکفار و انقطاع العذاب عنهم لا یلائم القواعد العقلیة والآثار الواردة عن حملة الوحی علیهم السلام وقد عدل عن هذا القول المصنف العلامة ونحن قد ذکرنا تفصیل الاستدلال علی بقاء الکفار فی النار و عدم انقطاع العذاب وتخفیفه عن الکفرة لان قوة العصیان ومخالفة الحق والملکات الحاصلة عن تکرر افعال السیئة

⇄

الشّاهد الثالث

فى الاشارة الى العوالم الثّلاثة : دارالدّنيا و دارالحساب والجزاء و دارالقرار بقول مستأنف

و فيه اشراقات:

الأشراق الاول

فى حصر العوالم على كثرتها فى ثلاث نشئات

قد اشرنا سابقاً الى انّ الموجود امّا محسوس او مخيّل او معقول و لكل منها نشأة و عالم فعالم المحسوسات هى الدنيا و هى دار الحركات والاستحالات و كل ما فيها فهو لا محالة امر متجدّد الوجود مستحيل الكون لا يلحق آخره باوّله ولايستمر اوله الى آخره وعالم الصور الباطنة يحذو حذو هذاالعالم فى اشتماله على جميع الصور الملذة والموذية الا انّها اشدّ الذاذاً و ايلاماً من هذه الاشياء لانّها الطف واقوى. فهى ينقسم الى جنةالسّعداء وجحيم الاشقياء ، واما عالم الآخرة المحضة فهى عالم الوحدة والجمعية فكل كثرة تصل هناك يضمحلّ لشدة وحدته وكل ظل وفيئ يتلاشى

⇄

بالحركات الجوهرية والتحولات الذاتية اذا رسخت بنيانه واستحكمت اساسه فى النفس بحيث صارت داخلة فى جوهر النفس لاتزول الا بزوال النفس والنفس دائمى وما وقعت فى باطن وجوده دائمى بدوام النفس .

٣ـ فى حاشية نسخة «د،ط» التى كتبت فى زمان حيوة المصنف العلامة قده : ربما يظن فى ظاهر الامر: ان بين ما ذكرناه اولا من دوام الآلام على اهل النار وبين اقوال هؤلاء المكاشفين مخالفة بينة لانهم حكموا بانقطاع العذاب عنهم، لكن الناقد البصير عند التحقيق يعلم ان لاتخالف بينهما لعدم المنافات بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار وبين انقطاعه عن كل واحد من اهلها» منه دام ظله

من تلؤلؤضيائه ونوريّته يحشر اليه السابقون المقرّبون لفناء انيّتهم وتحققهم بالوجود الحقانى دون اصحاب اليمين المشتغلين بمطالعة مظاهر الصفات والأسماء لبقاء التفاتهم الى ذواتهم المنورة بنور الرحمة .

واما اصحاب الشمال المقيّدون لمحبّة الشهوات[1] فهم النازلون الى مهوى الطبيعة ودركة الهوى والقاعدون مع حزب الشيطان «حول جهنم جثيّاً[2]» .

الاشراق الثانى

فى الأشارة الى مجيئنا الى هذه الدار

و تعيين حدّها و حد مافوقها

اعلم انّا من ذلك العالم جئنا الى هذا العالم و حدّه من فوق فلك البروج تحت فلك المستقيم .

و حدّ ذلك العالم من فوق ذلك الفلك و هــو «سدرة المنتهى[3] عندها جنّة المأوى» الى تحت مرتبة القلم و هو العقل الكلى و مجيئنا من ذلك العالم انما هو من جنّة الله التى هى حظيرة القدس و هى فوق ذلك العالم و هذا العالم .

فاما هذا العالم فهو دار عمل و ذلك العالم دار حساب و جزاء والجنّة هى دار جزاء المحسنين و فى الحديث «الأحسان ان تعبد الله كأنّك تراه»[4] .

واما دار الأشقياء فهى فى طبقات الجحيم، و اسفلها تحت سبعة ابحر مطبقة كما ورد فى بعض الآثار .

واعــلم انّ مجيئنا من ذلك العالم ليس على نوع ذهابنا اليه والفرق بينهماعلى

١- المقيدون بمحبةالشهوات .... د،ط - ل،م　　٢- س١٩، ى٦٩　　٣- س٥٣، ى١٤،١٥

٤- والفرق بين الاحسان ومراتب الايمان ومعنى هذا الحديث وقدذكرناه فى شرحنا على المقدمة القيصرى ط مشهد ١٣٨٥ ق ص٣٦٤،٣٦٥

نحوالفرق بين‌القوة والفعل والمجمل والمتفصّل فان مجيئنا الى[١] هذاالعالم للتمحيص والتطهير «ليمحّص‌الله الذين آمنوا[١] و يمحق‌الكافرين» .

وقد مرّ ان نوع‌الانسان متفق فی‌البداية و مختلف فی‌النهاية ففی‌المجیئ الی هیهنا اتفق المحسن والمسیئ و اما فی‌الذّهاب فمن احسن عمله فالی جنّةالاعمال او جنّةالصّفات و اما من‌اساء عمله فيبقى تحت ذلّ‌الطبيعة او ذلّ‌النفس والهوى فيهوى إمّا الى‌الهاوية او تحت جهنم الطّبيعة «مادامت‌السماوات والأرض إلاّ ما شاءالله ، ان ربك فعّال" لما يريد[٢]» .

واحتاجوا الى‌العمل بغير ارادة منهم ليصلوا الى‌الصور الموافقة و يأنسوا بها .

فعلم : ان‌البشر بحسب‌الفطرة الأصليّة فوق‌الأرادة والطبيعة لكنّهم اليوم محبوسون تحت‌الطبع ، مقيّدون تحت قيدالعقل الذی‌بذره‌العمل‌السياسی العقلی‌الذی جاء به‌الرسل «عليهم‌السلام» حتى يستفيدوا منهم طريق الأستيناس بماوراءالطّبيعة والعقل العملی من درجات‌الجنان والصورالحسان و يطمئنّوا بذكرالله و يستضيئوا بانوارالملكوت و بتلك‌الأستضائة يضيیء لهم طريق‌الصّراط «يسعى نورهم[٣] بين ايديهم و بأيمانهم» فيتوجّهون من مقابرهم‌الی‌الحضرة الرّبوبيةلخلاصهم من‌محابس البرازخ «فاذاهم من‌الأجداث الى ربّهم ينسلون[٤]» .

الاشراق‌الثالث
فی ملاقاة الملائكة (فی موافاةالملائكة. د،ط)

قد مرّ انّ كل انسان مرهون" بعمله ، فاذا فارق هذاالعالم يتلقّاه ملائكة الرحمة او ملائكةالعذاب فيحملون الی‌البرزخ فمادامت النفوس فی قبورالبرازخ

١ـ س٣٣، ى١٣٥ ٢ـ س١١، ى١٠٩ ٣ـ س٥٧، ى ١٢ ٤ـ س ٣٦، ى٥١

فهی انکانت مؤمنـَة فتح لها باب من‌الجنة وان کانت کافرة فتح لها باب من‌النار الیٰ قـبرهـا .[1]

والنـّفوس فی هذه‌القبور واجدون اللـّذ ّات والا ٓلام التی یستصحبها الصـّوَر الحاصلـَة لهم من‌العلم والعمل فی‌الخیر والشرّ و یصیر فیها محکمة ذاتیـّة مشمر ّة .

فحال‌النفوس فی هذه‌القبور کحـال‌النـّطفـَة فی‌الر ّحـِم والبذر فی‌الا ٔرض‌ینبت فیها و یثمر علیٰ ما فی‌اصلها جائت من‌ظـَهر ابیها حتی‌اتـّصلت بهاالقوة الا ٔسرافیلیـّة صار حکمها و حالها الی لون آخر و کمـایکون المؤمن مستیقظاً بوجود اللـّذ ّات[2] ومعاینتها کذلك یجدالـکافر عذاباً بمعاینةالصور المکروهة علیٰ طبق علمه و عمله فی هذاالعالم .

الاشراق الـرابع

فی ان ّالملائـکة تسوقون العباد الیٰ منازل‌الرحمـَة اوالعذاب کما قال تعالی «وجائت ْ کـُل ّ نفس معها سائق ٌ و شهید[3]»

قد علمت ان‌العوالم والنشئآت ثلاثة: الدنیا . و هی عالم‌الطبیعیات والبرزخ و هو عالم‌النـّفوس والا ٓخرة وهی عالم‌الا ٔرواح المطلقة . و حقیقة الا ٔنسان فی مبادی تـَکو ّنها هی بالقو ّة فی نشئآتهاالثـّـلاث لـکونه قبل قوام وجوده فی کتم‌الخفاء فی مجموع ادراکاتها الحسیة والخیالیـّة والعقلیة التی بـکل واحدة منها یدرك عالمـاً من هذه‌العوالم .

١ـ ان‌کانت مؤمنة فتحت ..... و ان‌کانت کافرة فتحت..... م،ل ـ د،ط

٢ـ متنعماً بوجودالـلذات .... د،ط

٣ـ س ق ٓ ٥٠، ی ٢٠

فاول ما يخرج فيه من القوة الى الفعل هو مرتبة كونه حاساً ومحسوساً ومخرجه فيه الى الفعل ملائكة يسمى فى الشريعة بالزبانية و ملائكة العذاب لأنّها للمبعّدين عن عالم الرحمة والرضوان و عددها تسعة عشر فاذا تجاوز من هذا المقام بلغ الى مرتبة الحسّ الباطنى فيصير ذا تذكرو[1] حفظ و استرجاع ويحدث فى باطنه ملكات و اخلاق حسنة او قبيحة و لكلّ منها ملائكة هى كتبة الأعمال الا ان كتّاب الحسنات يسمى بالكرام الكاتبين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين .

فاذا تجاوز عن حجب هذه الصّفات والتعلّقات يصير مستعدّاً للأرتقاء الى عالم الرحمة والكرامة و لهذا العالم ملائكة عليّون كتابتهم كسياقهم ليست على سبيل المباشرة للتحريك والنقل بل انما شأنهم مجرّد الشّهادة لبرائتهم عن التّجدّد والأنتقال فيشهدون كتاب الأبرار كما قال: «كتاب الأبرار لفى علّيين[2] وما ادراك ما عليّون ، كتاب مرقوم يشهده المقرّبون»

الاشراق الخامس

فى مآل كلّ واحدة من هذه الفرق الثّلاثة فريق فى الجنّة
و فريق فى السعير و فريق فى جوار الله وحضرته
«فى مقعد صدق عند مليك مقتدر[3]»

قد علم : ان المقامات الكليّة الجامعة لجميع الناس فى الآخرة ثلاثة وان كان كلّ منها مشتملاً على مراتب كثيرة لا يحصى والأنسان حقيقة جامعة لهذه المقامات و مراتبها بالقوة فكلما غلب عليه واحد منها يكون مآله الى احكام ذلك و لوازمه

۱ــ فيصير ذا تذكرة ... د،ط فى اكثر النسخ

۲ــ س۸۳، ی۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱ : كما قال : ان كتاب الابرار

۳ــ سورة القمر ۵۵ آية ۵۵

فمن غلبت عليه جهةالحس و عشق‌المستلذات الحسية فهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسية و فواتها فهو اليف غصة و رهين عذاب اليم لأن هذه‌الحسيات الدنياوية لا حقيقة لها باقية و انما هى امور سايلة زايلة مستحيلة شأنها الذوبان والاستحالة بنارالطبيعة فمن عشقها و اعتاد بها فقد عشق امراً مستحيلاً و طلب شيئاً باطلاً ، فحاله كحال من رأى فى منامه صورة استحسنها و عشقها فاذااستيقظ من نومه لم يبق‌منهااثر غيرالألم والحسرة او كمن ركب‌على سفينة فى بحر انجمدت تلك‌السفينة من ماءذلك‌البحر لبرودة الشتاء فكان معتمداًعليها سايراً بها ، فى اكناف‌البحر مغترا بانعقادهاو دوامهامدة يسيرة جاهلاً بالعاقبةوبانها سيضمحل و يذوب و يتصل بالبحر مع ما فيها كما يقتضيه اصلها و طبيعتها و هكذا ـ البدن وآلاته‌الحسية فانهاكالسفينةوآلاتهاو هى جارية فى بحر الهيولى و ينعقد من اجزائها فاذا طلعت شمس‌الحقيقة ذابت بهاالمجازات واضمحلت وانحلت التراكيب ذوبان الجميد واضمحلال الثلج بحرارةارتفاع‌الشمس ، او ان‌الصيف ولا نجاة الا لمن تعلم‌السباحة فى‌الماء او ركب سفينةالنجاة فان هذه سفينة الهلاك .

فان اهل‌النجاة اما علماء قادرون على‌السباحة فى ماءالحيوة ، واما متعلمون من اهل التقليد محمولون على سفاين‌الاهتداء ذوات الواح و دسر كسفينة نوح و سفينة اهل‌البيت «عليهم‌السلام [1]» فمن لم‌يكن عالما ولا متعلما فسبيله‌الهلاك فى‌بحر الدنيا و جحيم‌الآخرة «اغرقو فادخلوا [2] ناراً» .

فقدانكشف : ان هذاالبحر سينقلب يوم‌اليامة ناراً محرقة و من غلب عليه

١ـ ورد فى‌الصحاح المعتبرة من‌طرق‌العامة والكتب‌المعتمدة والطرق‌الصحيحة من طريقة اصحابناالامامية واشياخناالاثناعشريه : «مثل اهل‌بيتى كسفينة نوح ،من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك» .

٢ـ س٧١، ى ٢٥

خوف عذاب الآخرة ورجاء المغفرة والجنّة والزّهد فى الدنيا والانقطاع عن هذه اللذات العاجلة فمآله الى دارالسلامة والدّخول فى ابواب الجنان والأمن من عذاب النّيران .

ومن غلب عليه ادراك الأمور الالهيّة والتّشوّق الى الاحاطة بالعقليات والتجرّد عن الجسمانيات فمآله الانخراط فى سلك اهل الملكوت بل القيام فى صفّ اعالى المهيّمين اذا كانت عقايده الحقّة متأدّية الى الكشف التام، مشفوعة بالزّهد الحقيقى والنيّة الخالصة عما يشغل سرّه عن جانب القدس .

و هذه غاية ما يصل اليه البشر لقوّة سلوكه العروجى على صراط التوحيد فأيّة نفس جمعت المناقب العلميّة و هى معرفة الله و اسمائه و افعاله من كتبه و رسله واليوم الآخر ، والمناقب العمليّة و هى تسخير القوى الشّهوية و الغضبية و الادراكيّة المسمّاة بالعدالة ، فقد فاز فوزاً عظيماً ومن عانده وانكر طريقه طلباً للحطام و رياسة الأقران فقد خسر خسراناً مبيناً .

وبين هذين الطرفين طبقات كثيرة من الأوساط ، يمكن معرفة اجناسهم وضبط أعدادهم فى الحصر وليس هذا الكتاب يحتمله [1] .

الاشراق السادس
فى انّ الحوادث الأخرويّة كيف يوجد بلا مادّة

ثمّ لقائل ان يقول : ان الدار الآخرة على كثرة صورها و اجرامها واشكالها وهيئآتها و جنّاتها و انهارها او جحيمها و حميمها و زقّومها و حيّاتها و عقاربها ،

١ـ وبين هذين الطريقين ... د،ط ، آ،ق

هل لها مادّة تقبل تلك الصّور والهيئآت ام لا؟ فان كانت لها مادة فما هى؟ والنفس مفارقة عن عالم الموادّ والأجسام .

فنقول : نعم انّ لتلك الصّوَر الأُخرويّة امر يشبه المادّة الحاملة لهذه الصور الدنيويّة الاّ انها يمتاز عن هذه بان هذه ناقصة يَحتاج الى فاعل مباين يُكمّلها على سبيل التّربية شيئاً فشيئاً ، لأنها فى عالم الحركات والأتفاقات واما تلك القوّة فهى نفسانية مستكفيَة بذاتها و بِعللها الذّاتيّة فاذا زالت عنها الصور ففى استرجاعها يكفى تذكّرها من غير حاجَة الى تجشّم اكتسابه من فاعل جديد، وهذا بخلاف هذه الســوادّ .

اوَلا ترى[١] محلّ السواد اذا زالت عنه صورة السَّواد فيحتاج فى استرجاعها الى علّة جديدة مباينة عن ذاته .

حِكمة عَرشيّة

كلّ هيولىً يكون الطف جوهراً و اشدُ قرباً الى الروحانيّة فانها يكون اشرف صورة واسرع قبولاً للصور واسهل انفعالاً من الفاعل .

مثال ذلك الماء فانّه لكون جوهره اَلطَف من جوهر التّراب صار لقبول الطعوم والأصباغ والأشكال اسرع ، والهواء لكونه اَلطف منهما لقبول الأصوات والروايح والأشكال اقبل منهما لما يقبلانه ثمّ الأرواح الحيوانية والأنوار الحسّيّة لكونها الطف من تلك المَذكورات اوّلاً فهى يَقبل الصــور المحسوسة بها دفعةً بلا مُهلة فهذا باب من المعرفة لأهل الاِستبصار يمكِن لهم الوَلوج الى ملكــوت الآخرة والناس فى غفلة عن هذا .

١- فى نسخة ل،م و آ،ق : اولا ترى ان محل السواد .

وذلك لأنّ لجواهر النّفوس مراتب متفاوتة فى اللّطافة و الكثافة و ادناها مرتبة فى اللّطافة و هى اشدّ بكثير من لطافةالأنوار المحسوسة والأضواء .

ولهذا يقبل النفس رسوم سايرالمحسوسات والمتخيلات والمعقولات عندكونها فى مراتب انوارالحس والخيال والعقل على تفاوتهافى اللطافة والنورية ويقدرالانسان ان يستحضر فى قوّته المتخيّلة من الممكنات مالا يقدر ان يستحضرها فى قوّة حسّه لأن تلك القوّة روحانية" فى عالم الغيب وهذه جسمانيـة" فى عالم الشهادة فيدرك محسوساتها فى مواد جسمانيّة من خارج وهى يصوّرها و يستحضرها من داخل وغيب و عالم الغيب افسح و مجالها ابسط فهذه القوّة الخيالية بمنزلة كوّة الى عالم الغيب كما انّ الحواس بمنزلة الكوى والرّواشن الى عالـم الشهادة والنفس مادامت يشتغل باستعمال هذه الحواسّ الظاهرة والقوى المحرّكة فيغفل عن مشاهدة الصور الباطنة [١] عياناً و الاّ فتلك الصور اشدّ جلاءً واكثر ظهوراً و اقوى وجوداً من هذه الحسيات المغمورة فى الموادّ الكثيفة المظلمة وهكذا قياس القوّة العقليّة فى اللّطافة والنورية و نسبتها الى ما يقبلها من رسوم انوار العقليات فانّ العقل الهيولانىّ لكونه الطف المواد على الاطلاق يكون قياس الصورة العقلية و سرعة انفعاله عنها و اتحاده معها هذا القياس فان الانسان اذا صار عقله المنفعل عقلاً بالفعل يقدر ان يتصوّر فى عقله ذواتاً عقليّة مجرّدةً ويستحضرها متى شاء، الاّ انه[٢] مادام اشتغاله بالبدن واستعماله قواه الحسيّة لا يمكنه ان يشاهدها مشاهدة عيـنية بل ذهنيّة اللّهمّ الا ان يكون فى قوة تعقّله و سعة نشئآته بحيث لايشغله موطن" عن موطن كالانبياء الكاملين ، و

٢ـ فى بعض النسخ ومن جملتها النسخة المطبوعة : اعياناً وهو غلط وسهو من النساخ

٣ـ واعلم ان ما ذكره «قده» فى هذا المقام من النفس مباحث الحكمية ونحن قد قررنا هذه المسألة فى حواشينا بما لا مزيد عليه .

ضَرب" من الاولياء والصدّيقين «سلام الله عليهم اجمعين» كما وقع لرسول الله ليلة المعراج و سايرالاوقات التى كان يشاهدفيها الآخرة و احوالها كفاحاً *

الاشراق السابع
فى كيفيّة تجسّم الاعمال [۱] وتصوّر النيّات يوم الآخرة

ان لكل صفة راسخة او ملكة نفسانيّة ظهوراً خاصّاً فى كل موطن و نشأة فقد يكون لصورة واحدة آثار مختلفة فى مواطن مختلفة .

اولا ترى : انّ صورة الجسم الرّطب مثلاً كالماء متى فعلت فى جسم قابل للرّطوبة قبلتها فصار رطباًمثله ومتى فعلت فى مادّة اخرى كالقوةالحسيّة اوالخيالية وانفعلت عن الرّطوبة لم يقبل مثلها ولم يصر رطباً مثله ، بل قبلت مثالها فلها اثر" فى نشأة اخرى غير اثرها فى النّشأة الاولى .

وكذا قبلت النفس الناطقة بقوتها العقلية ظهوراً آخر من الرّطوبة هى الصّورة

---

* وكان صلوات الله عليه بحسب باطن وجوده حقيقة ذاته يشاهد جميع الحقايق فى وجوده وهو اصل تمام الحقايق وكمال الاشياء و هوالبرزخ البرازخ وبوجوده يقوم القيامة الكبرى و هو صلوات الله عليه بهذاالاعتبار يشاهدالآخرة و احوالها دائماً لا فى بعض الاوقات الا ان اظهاره عليه السلام هذاالمقام للناس يكون فى بعض الاوقات والى ما ذكرنا صرح الشيخ العارف الكامل مولانا جلال الدين الرومى «رض» و اشار الى ان شهود الحق ومراتب الوجود مقام له لا حال له .

زادۀ ثانيست احمد در جهان — صد قيامت خود ازاو گشته عيان
زو قيامت را همى پرسيده‌اند — اى قيامت تا قيامت راه چند ؟
با زبان حال ميگفتى بسى — كه ز محشر حشر را پرسد كسى
پس محمد صد قيامت بود نقد — زانكه حل شد در فنايش حل عقد
پس قيامت شو قيامت را ببين — ديدن هر چيز را شرطاست اين
عقل گردى ، عقل را دانى كمال — عشق گردى، عشق را بينى جمال

۲– فى بعض النسخ : فى كيفية تجسم الاحوال ...

العقلية الكليّة[۱].

فانظر حكم تفاوت النّشئآت فى ماهية واحدة وقس عليها حال كلّ ماهية بحسب تخالف انحاء الوجودات و هذا القدر يكفى للمستبصر لأن يؤمن بجميع ماوعده الشارع او اوعد عليه فكل من له تحدّث" فى العلم[۲] يجب ان يتأمّل فى الصّفات النفسانية و كيفية منشأيّتها للآثار والأفعال الظاهرة ليجعل ذلك ذريعة للوصول الى كيفيّة استتباع بعض الملكات للآثار المخصوصة فى الآخرة .

فكما انّ شدة الغضب فى رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخّن بدنه و احتراق مواده والغضب صفة نفسانية موجودة فى عالم باطنه وهذه الآثار من صفات الأجسام الماديّة وقد صارت نتايج منها فى هذا العالم فلا عجب من ان يلزمها فى نشأة ثانية «نار" موقدة تطّلع فيها على الأفئدة» فاحرقت صاحبها كمايلزمها هاهنا عند شدّة ظهورها ضربان العروق والاوداج و اضطراب الأعضاء و ربما يؤدّى الى الأمراض الشديدة و ربما يموت صاحبها غيظاً .

الاشراق الثامن

فى تعيين محلّ الآلام واللذّات فى الدّنيا والآخرة

لينكشف لذوى البصيرة : انّ المحشور فى القيامة

اىّ شىء من الأنسان

اعلم انّ الجوارح والأعضاء يستعذب جميع مايطرء عليها من انواع الآلام ولهذا

۱ـ اى الصورة الكلية من الماء بوجود عقلى سعى غيرداثر فانها مجمع جميع افراده لان بسيط الحقيقة كل الاشياء ولا يشذ عن حيطة وجودها السعى الكلى شىء من افرادالمياه الواقعه فى العوالم .

۲ـ فكل من له تحدس ... هكذاوجدنا فى النسخ المعتبرة

سمّى عذاباً لأنها يستعذبه كما يستعذب ذلك خزنة النار وليس كل مَن دخَل دار العذاب
العقوبة معذّباً معاقباً بل ربّما كان مستعذباً كالسدنة والزبانية واهل السّجون والاتونات
و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلاً للانتقام من النفس التى كانت
حكم عليها و تسخّرها بامر الله والآلام يختلف عليها بما يراه فى ملكها و موضع
صرّفها وبما ينتقل اليه المدركات من الحواس والمشاعر و كذا النفس الناطقة التى
مى محلّ المعرفة والحكمة سعيدة فى الدنيا والآخرة لا حظّ لها فى الشّقاء ، لأنّها
يست من عالم الشقاء ، الاّ ان الله ركّبها هذا المركّب الحيوانى المسمى بالنّفس
لحيوانية فهى لها كالدابة ، وليس للناطقة الاّ المشى بها على الصّراط المستقيم فان
جابت النفس الحيوانيّة لها فهى المَركب الذّلول المرتاض و ان ابَت فهى الدابّة
الجموح كلما اراد الراكب ان يردّها الى الطريق حرنت عليه و جمحت واخذت يميناً
و شمالاً افراطاً و تفريطاً لقوة رأسها .

فاذا انكشف هذا، فقد علم ان المستحقّ للعقوبة يوم القيامة هى النفس الحيوانية
فوقع عليها العقاب كما يضرب الراكب دابّته اذا جَمحَت و خرَجَت عن الطريق الذى
يريد صاحبها المشى عليه .

الا ترى : ان الحدود الشرعيّة فى الزّنا والسّرقة والفرية انما محلّها النفس
الحيوانيّة و هى التى يحس بالم القتل وقطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم
و قام الألم بالنفس الحساسة المتخيلة .

واما النفس الناطقة فهى على شرفها مع عالمها فى سعادتها دائمة و هى منفوخة
من روح الله وليست هى موجودة فى اكثر الناس .

واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيداً فكانت سليمة مطيعة ذلولة
او شقيّاً فكانت جموحة عاصية فالمطيعة يسرح يوم الآخرة فى مراتع الجنان

والعاصية تعاقب حتى يصير منقادة .

واماالأعضاء والجوارح فما عندها الاّ النّعيم الدائم فى جهنم مثل ماهى الخزنة عليه من كونها مسبّحة لله ممجّدة مطيعة دائماً لما يقوم بها او يقام عليها من الأفعال كما فى الدنيا فيتخيّل الانسان ان العضو يتألم لاحساسه فى نفسه بالالم و ليس كما تخيله انما هو التّألم بما تحمله اليه حاسّة الجارحة من صورة ما يكرهه الا ترى ان المريض اذا نام وهو حىّ والحسّ عنده موجود والجرح الذى يتألّم به فى يقظته موجود فى العضو ومع هذا لا يجد الماً لان الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى البرزخ فماعنده خبر فاذااستيقظ المريض اى : يَرجع الى[1] عالم الشهادة ونزل الى منزل الحواس قامت به الأوجاع والآلام فان بقى فى البرزخ على ما يكون عليه اما فى رؤيا مفزعة فيتألّم او فى رؤيا حسنة ملذّة فيتنعم فينتقل معه النعيم اوالألم حيث انتقل وهكذا حاله فى الآخرة فتنبّه بما قلناه وتبصر بما نوّرناه [۲] .

الاشراق التاسع
فى حشر باقى الحيوانات

قد اشرنا الى ان لكل موجود حشراً وحشر كل شئ الى مابدء منه فمن علم من اين مجيئة علم الى اين ذهابه فحشر الأجساد الى الأجساد و حشر النّفوس الى النّفوس .

وقد وقع الخلاف فى حشر نفوس الحيوانات فى القيامة والروايات فيه مختلفة والحق فى ذلك هو القول بالتفصيل فان ثبت فى بعضها درجة فوق درجة النّفوس[۳]

۱ـ فاذااستيقظ المريض رجع الى عالم الشهادة ... د،ط ـ ل،م وهكذا اكثر النسخ الموجودة

۲ـ واليه اشار على عليه السلام : رحم الله امرءاً عرف من اين والى اين و فى اين و قال يضاً : رحم الله امرءاً عرف قدره ولم يتعد طوث

۳ـ فوق درجة النفس الحساسة وهى النفس المتخيلة

الحساسة و هی‌النفوس المتخیلة بالفعل ای: المتذكّرة لما یتصورها فلا یبعد القول بحشرها الیٰ بعض‌البرازخ و اما حشرالنفوس الحساسة فقط فكحشر القوی النفسانیة الیٰ ربّ نوعها و امیر جیشها كما ذكره‌الفیلسوف الأول فی اثولوجیا .

فكذاالنفوس النباتیة اذا قطعت عن‌الأشجار كما مرّ فی مباحث‌الصورالمفارقة وحشرالمقلّدین والأتباع الیٰ ما یَحشُر الیه‌الأئمّة والمجتهدون شبه [1] حشرالقوی النفسانیة من‌الناطقة الیها و الیٰ مثله اُشیر فی قوله تعالیٰ : «وحشر لسلیمان[2] جنوده من‌الجنّ والاِنس والطّیر فهم یوزعون».

و قوله تعالیٰ : «والطیر محشورة [3].كلٌّ لَه اوّاب» .

الاشراق‌العاشر

فی انّ للأنسان تنوّعاً فی باطنه هیهنا كما فی ظاهره یوم‌الآخرة

اعلم انّ‌الحقّ لم یزل فی‌الدنیا متجلّیاً للقلوب فیتنوّع‌الخاطر لتجلّیه و انّ تنوّع‌الخاطر فی‌الأنسان عن‌التجلّی‌الألهی‌من‌حیث لایشعر [4] بذلك الاّ اهل‌الله كما اَنّهم یعلمون ان اختلاف‌الصورالظاهرة فی‌الدنیا والآخرة فی جمیع الطبایع لیس

۱ــ لشبه حشرالقوی ... د،ط ــ آ،ق

۲ــ س ۲۷، ی ۱۷

۳ــ س۳۸، ی۱۸

٤ــ یرید اثبات تنوع‌الانسان من جهة‌العلة‌الفاعلیة وان‌یرجع‌التنوع الباطنی من جهة الی‌الجهات المعده والامور القابلیة .

فی‌النسخ‌الموجودة عندنا : فیتنوع الخواطر لتجلیه وان تنوع‌الخواطر فی‌الانسان ...

غيرالتنوّع و فى الآخرة يكون باطن الانسان ثابتاً ؛ فانه عين ظاهر صورته فى الدنيا والتبدّل فيه خفىّ و يكون باطنه عين ظاهره فى الآخرة فيكون التجلى الالهى لـه دائماً بالفعل فيتنوّع ظاهره فى كلّ حين و هو خلقه الجديد الذى اكثر الناس فى لبس منه ، كما كان يتنوّع باطنه فى الدنيافينصبغ بالصور التى يقع فيـه التجلّى الالهى انصباغاً ، فهكذا فى كل موجود كان له ظاهـر دنيوىّ و باطن اخـروىّ فاصل الحركات والتنوّعات فى كل شئ من باطنه المستور على ظاهره المشهودفهذا هو التّضاهى الخيالى فان القوة الخيالية خلقت مضاهيةً لعالم القـدرة الالهية ؛ غير انّها فى الآخرة ظاهرة وفى الدنيا باطنـة ، فلها شئون يتبعها[1] شئون الحقّ كما فى قوله: «كلّ يوم هو فى شأن[2]» .

واعلم ان الله احدىّ الذات برىء عن التّغيّر والتكثّر و هو متـكثّر الاسماء والجهات و انما يتجلّى لكل شئ بحسبه فلا يتجلى للعالم الا بما يناسب العالم والعالم بمافيه ثابت الحقيقـة متغيّر التراكيب والحركات والازمنة .

كما انّ الانسان من حيث جوهره ثابت ومن حيث انفعالاته وكيفياته من خجل و وجل و صحّة و مرض و رضىً وغضب متغيّر ؛ وفى جميع الاحوال هوهو لا يتغير هويّته فهو ثابت لا يتبدّل و هو ايضاً عين المتبدّل والمتغيّر .

فحقيقته الثّبوت على التنوّع والبقاء على التبدّل فهذا سرّ واضح خفىّ قـد اشرنا اليه مراراً كى يتفطّن اليه وينتفع به من وفّق له .

۱ــ يستتبعها شئون الحق ... د،ط

۲ــ س الرحمان ٥٥ ، ى ۲۹

الاشراق الحادی عشر
فی أنّ ایّ الأجسام یحشر فی الآخرة
مع الأرواح وایّها لایحشر؟

اعلم انّ الأرواح مادامت ارواحاً لا یخلو من تدبیر اجسام لها والأجسام قسمان قسم یتصرّف فیها لنفوس تصرّفاً اوّلیاً ذاتیاً من غیر واسطة.

و قسمٌ یتصرف فیه تصرّفاً ثانویّاً بالعرض بواسطة جسم آخر قبله، والقسم الأول لیس محسوساً بهذه الحواس الظاهرة لأنّه غایب عنها لأنّها انما یحسّ بالأجسام التی هی من جنس ما یحملها، من هذه الأجرام التی کالقشور و یؤثّر فیها سواء کانت بسیطةً کالماء والهواء او مرکّبةً کالموالید و سواء کانت لطیفةً کالأرواح البخاریّة او کثیفةً کهذه الأبدان اللحمیّة الحیوانیه والأجساد النباتیه؛ فان جمیعها لیس ما یستعملها النفوس ویتصرّف فیها الاّ بالواسطة.

واما القسم الأول المتصرف فیه للنفوس [1] فهو من الأجسام النوریّة الأخرویّة الحیة بحیوة ذاتیه غیر قابلة للموت وهی اعلی رتبةً من هذه الأجسام المشفّة التی یوجد هاهنا و من التی یسمی بالروح الحیوانی فانّه من الدنیا و ان کان شریفاً لطیفاً بالأضافة الی غیره و لهذا یستحیل و یضمحل سریعاً ولا یمکن حشره الی الآخرة والّذی کلامنا فیه من اجسام الآخرة وهی یحشر مع النفوس ویتحد معها و یبقی ببقائها

واما البرازخ العلویّة فهی عین الصور خاصّةً، فحکم الأرواح المدبّرة لها فیها یشبه ان یکون کحکمها فی الأجسام الخیالیّة و تصرّفها فیها کتصرّف نفوسنا

۱ـ المتصرف فیه النفوس... آ،ق ... د،ط ـ ل،م ـ آ،س

فى القوّة الخيالية بوجه ؛ فانّ الأجسام الفلكية النورية (كما صرّح به بعض أئمّة ـ الكشف) : لا خيال لها ؛ بل هى عين الخيال ، وكما لا يخلو خيال الانسان عن صورة كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة وصورة الفلك لذات الملك كقوّة الخيال لذات الانسان ، و هذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الأنوار المدركة بالحسّ هى انوارها الموجودة فى القيامة بل هذه منكسفة مطموسة يوم القيامة .

فهذا علم شريف يظهر به كيفيّة حشر الأجساد .

---

* وقد فرغنا من تصحيح هذا المشهد و مقابلته مع صديقنا المعظم المحصل البارع السيد حسن اللاهوتى سلمه الله تعالى اواخر ليلة السابعة من شعبان المعظم سنة ١٣٨٦ من الهجرة النبوية وانا العبد الفانى جلال ـ الدين الموسوى الآشتيانى كتب الله له بالحسنى .

المشهد الخامس

فی النّبوات والولایات و فیه شواهد

الشّاهد الأوّل:

فی اوصاف النبیّ «صلی الله علیه وآله وسلّم» وخصایصه و فیه اشراقات:

الأشراق الاول
فی درجة النبوّة بالقیاس الی سایر درجات الأنسان

اعلم ان للأنسان مقامات و درجات متفاوتة بعضها حسیّة و بعضها خیالیة و بعضها فکریّة و بعضها شهودیه و هی بازاء عوالم [1] مرتّبة بعضها فوق بعض.

فاول منازل النفس الأنسانیّة درجة المحسوسات فمادام الأنسان فی هذا المنزل حکمه حکم الدود التی فی باطن الأرض والفراش المبثوث فی الهواء فان الفراش لم یرتفع درجته عن درجة الأحساس و لوکان له تخیّل و حفظ للمتخیّل بعد

---

[1]- مترتبة بعضها فوق بعض ...د،ط - ل،م - آ،ق

الاحساس لم يتهافت على النار مرّةً بعد اخرى[1] و قد تأذّى بها اولاً .

و بعد ذلك درجة المتخيّلات ومادام الانسان فى هذاالمنزل حكمه حكم الطير وساير الحيوان البهيمى فان الطير و غيره اذا تأذّى فى موضع بالضرب يفرّ منه ولم يعاود لانّه بلغ المنزل الثانى و هو حفظ المتخيل بعد غيبوبتها عن الحواس .

فمادام الانسان فى هذاالمنزل فهو بعدبهيمة ناقصة انما حدّه ان يحذر عن شىء تأذّى به مرّةً ومالم يتأذّ بشىء فلا يدرى انه مما يحذر منه .

وبعد ذلك و هو منزلة الثالث درجة الموهومات فهو فى هذاالمنزل بهيمة كاملة كالفَرَس مثلاً .

فانه يحذر من الاسَد اذا رآه ، و ان لم يتأذّ به قطّ ، فلا يكون تنفّره موقوفاً على التأذّى منه بشخصه بل الشّاة ترى الذئب اولاً فيحذره و ترى الجَمل والبقر وهما اعظم منه شكلاً و اهول منه صورة فلا يحذرهما اذ ليس من طبعهما ايذاؤها ، فالى هذاالمنزل يشارك الانسان البهائم .

وبعد هذا يترقّى الى[1] عالم الانسانية فيدرك الاشياء التى لا يدخل فى حسٍ ولا تخيّل ولا وهم و يحذر الامور المستقبلة ولا يقتصر حذره على العاجلة و يدرك الاشياء الغائبة عن الحسّ والخيال والوهم ويطلب الآخرة والبقاء الابدى ومن هاهنا يقع عليه اسم الانسانية بالحقيقة و هذه الحقيقة هى الروح المنسوبة الى الله تعالى فى قوله : «فنَفَخْتُ فيه من روحى[2]».

وفى هذاالعالم يفتح له باب الملكوت فيشاهد الارواح المجردة عن غشاوة هذه القوالب و اعنى بهذه الارواح الحقايق المحضة المجردة عن كسوة التّلبيس و

۱ـ ثم يترقى منه .... د،ط ـ آ،ق
۲ـ س ۱۵، ى ۲۹

غشاوة الأشكال و هي الصور المفارقة التي شاهدها اصحاب المعارج من اساطين الأقدمين السلاك كما حكاه «افلاطن» عن نفسه و كذا «سقراط» و «فيثاغورث» و «انباذقلس» وغيرهم وشاهدها ايضاً معلم المشائين «ارسطا طاليس» كما دل عليه كتابه المعروف بـ : اثولوجيا و هذا العالم عظيم الفسحة لا نهاية له والسر فيه مثاله المشي على الماء فان فيه حيوة الحيوان العقلي و لـه طبقات كثيرة ارضها سقف العالم الذي تحته ، كما ان ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمان ثم يرقى [1] منه الى طبقة اخرى مثاله هاهنا المشي في الهواء ولذلك لما قيل لرسول الله «صلى الله عليه و آله» : «ان عيسى عليه السلام قد مشى على الماء» فقال : «لو ازداد يقيناً لمشى في الهواء» .

واما التردد على المحسوسات فهو كالمشي على الأرض فان هذا العالم كله بمنزلة الأرض لعالم الأرواح وبينها وبين الماء عالم يجري مجرى السفينة و منها [2] يتولد درجات الشياطين حتى انه متى تجاوز الأنسان عوالم البهائم فينتهي الى عالم الشياطين وعالمها عالم الموهومات و منه يسافر الى عالم الملائكة الروحانيين .

وقد مرت الأشارة منا الى ان ليس للوهم عالم خارج عن العوالم الثلاثة لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال او العقل و انما هو امر متردد بينهما ليس له مستقر فكذلك حكم عالمه ؛ فمآل الشياطين و ذريتهم وجنودهم الى البوار والهوى الى جحيم الأشرار .

وهذه العوالم كلها منازل الهدى ولكن الهدى المنسوب الى الله تعالى يوجد في العالم الأخير و هو عالم الأرواح كما قال : «قل ان الهدى هدى الله [3]» .

١ـ ثم يترقى ... د،ط ـ ل،م

٢ـ وفيها يتولد درجات ... آ،ق ـ د،ط ـ ن،م

٣ـ س ٣، ی ٦٦

فمقام کل آدمی و منزله فی‌العلو والسفل بقدر ادراکه و هو معنی قول امیر ـ المؤمنین علیه‌السلام : «الناس ابناء ما یحسبون» فالانسان بین ان یکون دوداً او بهیمةً او فرساً او شیطاناً ثم اذا جاوز ذلک یصیر ملکاً .

وللملائکة درجات و مقامات لقوله تعالی[1] : «وما منّا الاّ و له مقام معلوم» فمنهم الأرضیة و منهم‌السماویة و منهم‌المقرّبون وهم‌المرتفعون عن‌الالتفات الی ـ السماء والأرض القاصرون نظرهم علی ملاحظة الحضرة الرّبوبیّة وهم ابداً فی‌دار البقاء اذ ملحوظهم هوالوجه‌الباقی وما عدا ذلک فالی‌الفناء مصیره ، اعنی السماء والأرض وما فیهما وما یتعلّق بهما .

وهذا معنی قوله سبحانه : «کلّ من‌علیها فان و یبقی وجه ربّک ذوالجلال والاکرام[2]» وهذه‌العوالم منازل سفر الانسان لیترقّی من حضیض درجةالبهائم الی اوج درجةالملائکة ثمّ یترقّی من درجتهم الی درجة العشاق منهم العاکفین حول جنابه المقتصرین علی ملاحظة جمال الحضرة الالهیّة یسبّحون الوجه و یقدسونه لا یفترون .

وهذا غایة الکمال الانسانی و هو مقام یشترک فیه‌الأنبیاء والأولیاء «سلام ـ الله علیهم» و سیأتی الفرق بین‌النّبیّ والولیّ .

الأشراق الثانی
فی اصول المعجزات و خوارق العادات

وقد مرّ انّ‌الانسان البالغ حدّ‌الکمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادی ادراکاته الثّلاثة قوّةالاحساس و قوّة التخیّل و قوةالتعقّل .

١ـ س ٣٧، ی ١٦٤   ٢ـ س ٥٥، ی ٢٦

و ثبت ان كل صورة ادراكية هو ضرب من الوجود ولكل منها قوة و استعداد وكمال والكمال هو صيرورة الشیء بالفعل فكمال التعقل فی الإنسان هو اتصاله بالملاء الأعلی و مشاهدته ذوات الملائكة المقرّبين .

وكمال القوة المصوّرة يؤدّی به الی مشاهدة الأشباح المثاليّة و تلقّی المغيبات والأخبار الجزئية منهم والأطلاع علی الحوادث الماضية والآتية .

وكمال القوّة الحساسة يوجب له شدّة التأثير فی المواد الجسمانية بحسب الوضع فان قوة الحس تساوق قوة التحريك الموجبة لانفعال المواد و خضوع القوّة الجرمانية و طاعة الجنود البدنية و قل من الإنسان من يكمل فيه جميع هذه القوی الثلاث .

فمن اتفق فيه مرتبة الجمعيّة فی كمال هذه النشآت الثّلاث فله رتبة الخلافة الإلهيّة و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولاً من الله يوحی اليه و مؤيّداً بالمعجزات منصوراً علی الأعداء فله خصايص ثلاث .

الاشراق الثالث
فی شرح هذه الخصايص

اما الأولی فهو ان يصفو نفسه فی قوتها النظرية صفاء يكون شديدة الشّبه بالروح الأعظم فيتصل به متی اراد من غير كثير تعمّل وتفكّر حتی يفيض عليه العلوم اللّدنيّة من غير توسط تعليم بشری بل يكاد زيت عقله المنفعل يضیء لغاية استعداده بنور العقل الفعال الذی ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدّسة و ان لم تمسسه نار التعليم البشری بمقدحة الفكر و زند البحث والتّكرار .

فان النّفوس متفاوتة فی درجات الحدس والاتّصال بعالم النور فمن زكی لا

يحتاج الى التعلّم فى جلّ المقاصد بل فى كلّها ومن غبى لا يفلح فى فكره ولا يؤثر فيه التعليم ايضاً حتى خوطب النّبى الهادى (ص) فى حقّه «انك لاتهدى[1] مَن احببت، و انّك لا تسمع من فى القبور[2] ولا تسمع الموتى[3] ولا تسمع الصمّ الدّعاء» .

وذلك لعدم وصولهم بعد الى درجة استعداد الحيوة العقليّة ، فلم يكن لهم سمع باطنى يسمع به الكلام المعنوى والحديث الربّانى ومن شديد الحدس كثيرة كمّاً وكيفاً سريع الاتّصال بعالم الملكوت يدرك بحدسه بحسبه اكثر المعلومات فى زمان قليل ادراكاً شريفاً نوريّاً سمّيت نفسه قدسيّة .

وكما ان مراتب الناس ينتهى بهم فى طرف نقصان الفطرة وخمود نورها الى عديم الحدس والفكر يعجز الانبياء عن ارشادهم فيجوز ان ينتهى فى طرف الكمال وقوّة الحدس وشدّة الاشراق الى نفس قدسيّة ينتهى بقوة حدسه الى آخر المعقولات فى زمان قصير من غير تعلّم فيدرك اموراً يقصر عن دركها غيره من الناس الاّ بتعب الفكر والرياضة فى مدّة كثيرة فيقال له : نبىّ اوولىّ و ان ذلك منه اعلى ضروب المعجزة اوالكرامة وهو من الممكنات الاقليّة كماذكرناه و اماالخاصّة الثانية فهى : ان يكون قوّته المتخيّلة قويّة بحيث يشاهد فى اليقظة عالم الغيب و يتمثّل له الصور المثاليّة الغيبية و يسمع الاصوات الحسيّة من الملكوت الاوسط فى مقام «هورقليا» او غيره فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحى وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى اوكتاباً فى صحيفة و هذا مما لا يشاركه الولىّ بخلاف الضرب الاوّل .

واماالخاصّة الثالثة فهى قوة فى النّفس من جهة جزءها العملى وقواها التحريكية

۱ــ س۲۸، ی۵٦ . عبارةالمتن فى النسخ مختلفة فى بعض النسخ: فمن محتاج الى التعلم فى جل المقاصد.... الى آخر ما فى المتن

۲ــ س ۳۵، ی ۲۱

۳ــ س ۲۷، ی ۸۲ ، ايضاً س ۲۷، ی ۸۲، وما انت بمستمع من فى القبور

فيؤثر فى هيولى العالم بازالة صورة ونزعها عن المادّة او تلبّسها ايّاها فيؤثر فى استحالة الهواء الى الغيم و حدوث الأمطار وتكوّن الطّوفانات الزّلازل لأستهلاك امّة فجرت وعتت عن امر ربّها و رسله ويسمع دعائه فى الملك والملكوت لعزيمة قويّة فيستشفى المرضى و يستشفى العطشى و يخضع له الحيوانات وهذا ايضاً ممكن لما ثبت انّ الأجسام مطيعة للنّفوس متأثرة عنها و ان صور الكائنات يتعاقب على المواد العنصريّة بتأثّرات النفوس الفلكيّة .

وانما النفس الأنسانية اذا قويت تشبّهت بها تشبّه الاولاد بالآباء فيؤثر فى هيولى العناصر تأثيرها و اذا لم تقو، لم يتعدّ تأثيرها الى غير بدنها و عالمها الخاصّ .

وما من نفس الاّ و لها تأثيرات فى عالمها الخاص فيكون اذا توهّمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها و حدثت رطوبة العرق والرعشة و اذا حدثت فيها صورة الغلبة يسخن البدن و احمرّ الوجه و اذا وقعت فيها صورة النّكاح حدثت حرارة مسخّنة منفّخة حتى يمتلى[٤] به عروق آلة الوقاع فينهض له و هذه الحوادث فى البدن انما تكون بمجرد التّصوّرات .

فعلم انه: ليس من شرط كلّ مسخّن ان يكون حارّا و كذا مثله فاذا صارت الأمزجة تتأثر عن الأوهام اما عن اوهام عاميه او عن اوهام شديدة التّأثير فى بدو الفطرة او بالتعويد والأكتساب .

فلا عجب من ان يكون لبعض النّفوس قوة كمالية مؤيّدة من المبادى فصارت كأنّها نفس العالم فكان ينبغى ان يؤثر فى غير بدنها تأثيرها فى بدنها فيطيعها هيولى العالم طاعة البدن للنفس فيؤثر فى اصلاحها و اهلاك ما يفسدها او يضرّها ؛ كلّ

٤ـ حتى تملى به عروق آلة الوقاع ... د،ط

ذلك لمزيد قوّة شوقيّة واهتزاز علوىّ لها يوجب شفقةً على خلق‌الله شفقة الوالد لولده .

تذنيبٌ عرشى

جوهر النبوّة كأنّه مجمع الأنوار العقلية والنفسية والحسية ، فبروحه و عقله يكون ملكاً من المقرّبين و بمرآت نفسه وذهنه يكون فلكاً مرفوعاً عن ادناس الحيوانيّة و لوحاً محفوظاً من مسّ الشياطين و بحسّه يكون ملكاً من عظماء السلاطين فالنّبىّ [1] بشخصية الوحدانيّة كانه ملَكٌ و فلكٌ و ملِكٌ فهو جامع النشآت الثلاث بكمالها ، فبروحه من الملكوت الاعلى و بنفسه من الملكوت الاوسط وبطبعه من الملكوت الاسفل فهو خليفة‌الله ومجمع مظاهر الاسماء الالهيّة وكلمات‌الله التامّات كما قال نبيّنا صلى‌الله عليه وآله : «اوتيت جوامع الكَلِم» .

الاشراق الرابع
فى الفرق بين النّبوّة والكهانة وغيرهما

اعلم : ان مجموع هذه الامور الثّلاثة على الوجه المذكور يختصّ بالانبياء ، وكلّ جزء منها ربمايوجد فى غيرهم وافضل اجزاء النبوّة و هوالعلم بالحقايق كما هى عليها .

قد يوجد فى الاولياء على وجه التابعيّة لهم وكذا الاخبار ببعض المغيبات الجزئيّة من الحوادث ربما يوجد ضرب منه فى اهل الكهانة والمستنطقين وكذا قوّة

۱– فى كثير من النسخ: فالنبى بشخصيته الوحدانية.... و فى النسخ المعتبرة : فالنبى بشخصية الوحدانية...

التأثير للنفس المتعدى الى بدن آخر قد يوجد فى اشخاص ذوات نفوس قويّة مثل اصابة العين من النفوس الشريرة فانّها ما يؤثر فى بدن حىّ كانسان او غيره يغيّر مزاجه حتى يفسد روحه بالتوهّم و يقتل ولذلك قال النبى صلى الله عليه وآله: «العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر» .

وقال صلى الله عليه وآله ايضاً: «العين حقّ» و معناه انه يستحسن الجمل مثلاً و يتعجّب منه فيتوهّم لردائة نفسه القوية الخبيثة سقوط الجمل فينفعل جسم الجمل عن توهّمه و يسقط فى الحال و اذا جاز ذلك فى جانب الشرّ من النفوس الشريرة الدنيّة فجوازه فى جانب الخير من النفوس العظيمة الشديدة البطش ارجح فكيف لا يتعدى تأثيرها عن بدنها وعالمها الصغير و هى يصلح لأن يكون نفس العالم ومستخدم القوى الطبيعيّة و يستحقّ لمسجودية الملائكة السّفليه بل العلويه عند الارتقاء الى الحضرة الالهيّة و تعليم الاسماء الحسنى فكيف لا يقدر على احالة هيولى العالم باحداث حرارة او برودة و تحريك و جمع وتفريق.

و اصول الاستحالات والانتقالات فى عالمنا السّفلى انما ينبعث من حرارة او برودة و حركة كما يكشف عند النظر فى حوادث الجوّ و مثل هذا يعبر بالكرامة والمعجزة عند الناس والجمهور يعظمون هذه الخاصية اكثر من الاوّلين لغلبة الجسمانية عليهم ثمّ يعظّمون امر الاخبار عن الحوادث الجزئيّة اكثر من الاطلاع على المعارف الحقيقية .

واما اولوا الالباب فافضل اجزاء النبوة عندهم هو الضّرب الاول ثم الثانى ثمّ الثّالث .

والاوّل لا يكون الا خيراً و فضيلةً و كلّ من الاخيرين ينقسم الى وجهين .

الاشراق الخامس
فى كيفيّة الانذارات

ان ما وقع او سيوقع من الكائنات فهو محفوظ فى الالواح العاليـة و صـور الكائنات بأسرها موجودة فى عالم الذكر الحكيم مكتوبة بقلم الحق الأول على الواح النفوس السماوية اوصحايف المثل الغيبيّة .

و ذلك : لأنها ليست صادرة عن المبدء الأول على سبيل الجزاف اوالقصد الى غرض جزئى كما زعمه الجاهلون تعالى عن ذلك فصدورها على سبيل العناية والأستتباع لما هى "مثل" غيبيّة هى ذكر حكيم .

على ان الأنذارات دالّة على عالم بالجزئيات قبل وجودها و بعده وليس هذا شأن النفوس السافلة ولاقواها المنطبعة وهو ظاهر فليس الا من موطن يتمثل فيه الجزئيات فيكون الأطلاع عليها لأجل اتصال نفوسنا بجوهر متعال نفسانى يحيط بالجزئيات الزمانية من الكليات على عكس ادراك الناس فيكون لها ضوابط كليّة ينشأ منها الجزئيات بان يفيض من المبادى العقلية على الواح النفوس العاليـة صوراً مثاليّة ينفعل بها تلك النفوس من جهة قوتها الخياليّة فتحاذيها صور الكائنات الهيولانيّة فلها ان تعلم: لازم حركاتها النفسانية من تلك الصور من حركات المواد الهيولانيّة فى صورها الجسمانيّة لتطابق العوالم .

فاذا علمت هذا فصحّة المنامات والأنذارات سببها اتصال النفـوس الأنسانيّة بهذه الجواهر العالية فعلى تقدير اتصال نفوسنا بهذا العالم يكون صحّة الرؤيا والأنذار فما يتلقّيه النفس فى اليقظة فعلى وجهين :

فان كانت النفس قوية وافية لضبط الجوانب لايشغلها المشاعر السفلة عن المدارك

العاليه: ويكون متخيلتها قوية على استخلاص الحس المشترك من مشاهدة الظواهر الى مشاهدة ما يراه فى الباطن فلا يبعد ان يقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت .

فمنه ما هو وحى" صريح" لا يفتقر الى التأويل . ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيهاً بالمنامات التى هى اضغاث احلام ان امعنت المتخيلة فى الانتقال والمحاكاة .

وان لم يكن كذلك فلا يخلو امّا ان يستعين بما يقع للحس دهشة و للخيال حيرة او لا ، بل كانت لضعف طبيعى اومرض طار فالاول كفعل المستنطقين ـ المشتغلين للصّبيان والنّساء ذوات المدارك الضعيفة بامور مترقرقة ، او باشياء ملطخة سود مدهشة محيرة للحس مرعشة للبصر بزجرجتها او شفيفها كاستعانة بعض ـ المتصوّفة والمتكهنة برقص و تصفيق و تطريب .

فكل هذه موهنة للحواس مخلّة بها و ربما يستعينون ايضاً بالايهام بالعزائم و بادعية غير مفهومة الالفاظ يوجب التّرهيب بالجن اذا استنطقوا غيرهم .

والثانى كما للمصروعين والممرورين ومن فى قواه ضعف و فى دماغه رطوبة قابلة وقد يجتمع السببان : ضعف العوايق و قوّة النفس بتطريب و غيره كما لكثير من المرتاضين من اولى الكد وهذا حسن" وما للكهنة والممرورين نقص او ضلال و تعطيل للقوى عما خلقت لاجله .

واما الفضلاء فرياضاتهم و علومهم مرموزة مكتومة عن المحجوبين .

الاشراق السادس

فى الفرق بين الايحاء والالهام والتّعليم

قد ثبت : ان نفس الانسان مستعدة" لان يتجلى فيه حقيقة الاشياء كلّها واجبها

وممكنها الا انها ليست ضرورية لازمة وانما حجبت عنها بالاسباب الخارجية [١] التى ذكرناها فى مثال المرئات فهى كالسد الحائل بين النفس واللوح المحفوظ الذى هو جوهر منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به الى يوم القيامة فيتجلى حقايق العلوم من مرئات اللوح العقلانى الى مرئات اللوح النفسانى عند زوال المانع وكما ان الحجاب بين المرئاتين يزال تارة بتعمل اليد المتصرفة و تارة بهبوب ريح يحركه [٢].

فكذلك قد يظفر الانسان بادراك الحقايق [٣] لقوة فكرته المتصرفة فى تجريد الصور عن الغواشى والانتقال من بعضها الى بعض وقد تهب رياح الالطاف الالهية فينكشف الحجب و يرتفع الغواشى عن عين بصيرته فيتجلى فيها بعض ما هو مثبت فى اللوح الاعلى.

فيكون تارة عند المنام فيظهر به ما سيكون فى المستقبل وتمام ارتفاع الحجاب يكون بالموت وبه ينكشف الغطاء.

وتارة ينقشع الحجاب بلطف خفى من الله فيلمع فى القلب من وراء ستر الغيب شىء من غرايب اسرار الملكوت فربما يدوم و ربما يكون كالبرق الخاطف و دوامه شاذ.

فعلم: ان حصول العلوم فى باطن الانسان بوجوه مختلفة: فتارة يكتسب بطريق الاكتساب والتعلم.

وتارة يهجم عليه كأنه القى اليه من حيث لايدرى سواء كان عقيب طلب و شوق اولا [٤].

١ـ من اسباب الحاجبة التى ذكرناها ... د،ط

٢ـ بهبوب ريح محركة ... د،ط

٣ـ بقوة فكرته المتصرفة ... آ،ق

٤ـ فى بعض النسخ الموجودة عندنا : «سواء كان عقيب طلب و شوق اولا ، وهذا ينقسم الى مايطلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعال للعلوم فى العقل المنفعل اولا يطلع على هذا الوجه فالأول يسمى اكتساباً واستبصاراً.....»

والثّانی یسمّی حدساً و الهاماً . وهذا ینقسم الی ما یطّلع معه علی السبب المفید له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقایق من قبل الله وهو العقل الفعّال الملهم للعلوم فی العقل المنفعل و الی ما یطّلع علیه [1] .

فالاول یسمی اکتساباً و استبصاراً والثّانی الهاماً و نفثاً فی الروح (فی الروع. خ،ل) . والثالث وحیاً یختص به الأنبیاء والذی قبله یختص به الأولیاء .

واما الاکتساب فهو طریق النّظار من العلماء فلم یفارق الالهام الاکتساب فی نفس فیضان الصور العلمیّة ولا فی قابلها ومحلّها ولا فی فاعلها ومفیضها ولکن یفارقه فی طریقة زوال الحجاب وجهته ولم یفارق الوحی الالهام فی شیء من ذلك بل فی شدّة الوضوح والنوریّة و مشاهدة الملك المفید للصور العلمیة ، فان العلوم کما مرّ لا یحصل لنا الاّ بواسطة الملائکة العلمیّة وهی العقول الفعاله بطرق متعددة کما قال سبحانه : «وما کان لبشر أن یکلّمه الله الاّ وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولاً» .

فتکلیم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم علی نفوسهم بوجوه متفاوتة کالوحی والالهام والتّعلیم بواسطة الرّسل والمعلّمین .

الاشراق السابع

فی کیفیّة اتّصال النبی «صلی الله علیه و آله» بعالم الوحی الالهی والقضاء الربّانی و قرائة اللّوح المحفوظ ولوح المحو والاثبات الّذی فیه نسخ الاحکام

لما علمت : ان حقایق الاشیاء مثبتة فی العالم العقلی المسمّی بالقلم الالهی و

۱ـ وهو العقل الفعال للعلوم فی العقل المنفعل اولایطلع علی هذا الوجه ... د،ط

فى العالم النفسانى المسمى باللوح المحفوظ و ام الكتاب وفى الألواح القدرية القابلة للمحو والاثبات كما قال الله تعالى : «يمحوالله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب»[1] .

وجميع هذه الكتب مما كتبها يد الرحمان فان العناية الالهية اقتضتها وانشأتها على وفق علمه تعالى بذاته علما فعليا لأن ما عداه من آثار وجوده و قدرته .

فكما ان المهندس يسطر صورة ابنية الدار فى نسخة ، ثم يخرجها الى الوجود فكذلك فاطر السماوات والأرض كتب على نفسه الرحمة و اخرج نسخه العالم من اوله الى آخره فوجد العالم على وفق تلك النسخة بايدى ملائكة عمالة يستخدمها ملائكه علامه فاذا تم وجود العالم بصورته خلق الله نوع البشر من الارض فاراد ان يجعل منها خليفة له[2] فى الدنيا ونايبا منه فى عمارة النشأة الآخرة، فاعطى للانسان قوى ومشاعر هى آلات الحس والتخيل والتعقل ، فاذا احس بصورة العالم تأدت منه صورة اخرى الى حسه و منه الى خياله .

فان من نظر الى السماء والأرض ثم غض بصره يرى صورة السماء والأرض فى خياله حتى كانه ينظر اليها ويشاهدها، ولو انعدمت صورتها من الخارج لا يقدح فى مشاهدته اياها ثم يتأدى من خياله الى عقله صورتها على وجه اعلى و اشرف فيحصل فى العقل حقايق الأشياء التى دخلت فى الحس والخيال .

فالحاصل فى العقل الانسانى موافق للعالم الموجود فى نفسه، والعالم الكونى مطابق للنسخة الموجودة منه فى اللوح العقلى ، وهو قلوب الملائكة المقربين، وهو كما علمت سابق على وجوده فى اللوح القدرى السابق على وجوده الكونى

۱ـ س۱۳، ی ۳۹ ۲ـ س ۲، ی ۹۸

الجسمى[۱] وهيهنا عكس الأمر فيتبع وجوده الحسى وجوده الخيالى و تبعه ايضاً وجوده العقلى اعنى: وجوده فى القوّة العاقلة.

وقد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر فى اتّحاد العقل بالمعقول و كذا الحس بالمحسوس والخيال بالمتخيّل.

فادراك الانسان فى كل مرتبة من صورة العالم هو اتّحاده بها و تحقّقه بوجودها وهذه الوجودات بعضها حسيّة و بعضها مثاليّة و بعضها عقلية ؛ فكان الوجود اولاً عقلاً ثمّ نفساً ثمّ حسّاً ثمّ مادةً فدار على نفسه فصار جسّاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً فارتقى الى ما هبط منه والله هو المبدء والغاية.

فالانسان اذا بلغ الى هذا المقام الربّانى يطّلع على ما فى القضاء الالهى والقدر الربّانى ويشاهد القلم واللوح كما حكاه النبى «صلى الله عليه وآله» عن نفسه انّه اسرى به حتى سمع صرير الأقلام كما قال تعالى: «لنريه من آياتنا انّه هو السميع البصير[۲]».

فالكتابة العقليّة مصونة عن التبدّل والتغيّر والنّسخ والتحريف ، واما الكتابة النفسيّة اللوحية فيتطرق فيها المحو والاثبات و ينشأ منها نسخ الأحكام ولا يبعد ان يكون سماع صرير الأقلام منه «صلى الله عليه و آله» اشارة الى ما فى عالم القدر من الصور التى كتبتها اقلام رتّبتها دون رتبة القلم الأعلى والواحها دون اللوح المحفوظ فان الذى كتبه القلم الأعلى لا يتبدّل ، وهى حقايق العلوم العقليّة التى لا تمحو ابداً من اللوح المحفوظ و هذه الأقلام يكتب فى الواح المحو والاثبات.

ومن هذه الالواح يتنزّل الشرايع والصّحف والكتب على الرسل «عليهم السلام»

۱ـ الجسمانى ، د،ط ـ ل،م

۲ـ سورة الأسراء آية ۱

و لذا يدخل فی‌الشرع الواحد النسخ فی‌الأحكام و هو عبارة عن انتهاء مدة‌الحكم لا عن دفعه و رفعه فان ما دخل فی‌الوجود لا يرتفع ابداً فان كل‌حادث له سبب‌ولسببه سبب حتی ينتهی الی‌الأمور الحتمية القضائية والأسماء الألهية ومن‌حقق‌الأمر فی كيفية نشو الكثرة والتغير من‌الحضرة الأحدية السرمدية، لم‌يشتبه عليه حقيقة‌الحال ولم يزل قدمه عن مقامه فی نحو هذه‌المزال .

الاشراق‌الثامن

فی تحقيق ما ورد فی‌الشريعة من وصفه تعالی نفسه بالتردد وساير ما يجری هذاالمجری[1] من‌التغيرات التی عليها بناء الشرايع

اعلم ان للألهية مراتب و للأسماء مظاهر و مجالی و كل ما وجد او سيوجد فهو غير خارج عن‌عالم ربوبيته تعالی ، و لكل شیء وجه خاص اليه تعالی و كأنك قد شممت رائحة من هذاالمقام من تضاعيف ما سلكنا سبيله و اوضحنا دليله و بينا بيانه و نورنا برهانه .[1]

فنقول هاهنا : ان لله عباداً ملكوتيين يكون افعالهم طاعة وبامره يفعلون ولا يعصون[2] له فی شیء اصلاً وكل من يكون كذلك يكون فعله فعل‌الحق لعدم‌داع فی فعله الا ارادة الحق و يستهلك ارادته فی ارادته سبحانه .

مثاله : حواس الأنسان وقد مر ان طاعة‌الملائكة لرب‌العالمين بوجه كطاعة الحواس‌الخمس للنفس‌الناطقة حيث لا يحتاج الی امر و نهی و ترغيب و ترهيب بل

١ـ وبينا بنيانه د،ط ٢ـ و هولاء يعبدون الله علی وتيرة واحدة ركعهم راكع و سجدهم ساجد دائماً لا يعصون ما امرهم‌الله وهم‌بامره يفعلون .

كلما همّت الناطقة بامر محسوس امتثلت الحاسة الى ما همّت به و ارادته دفعةً مع ان هذه الحواس فى عالم آخر غير عالم الجوهر العقلى منها[1] لانها نازلة عنه فى الملكوت السفلى فهكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السماوات حيث انّهم «لا يعصون الله[2] ما امرهم» و يفعلون مايؤمرون فيأتمرون بامره و ينزجرون بنهيه .

فاذا تقرّر هذا يعلم : انّ كل كتابة يكون فى الالواح والصحايف القدريّة فهو ايضاً مكتوب الحق الاول بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الاول و من هذه الكتابة قال : «ثمّ قضى اجلاً واجل مسمّى[3]»

ومن هذه الالواح وصف نفسه سبحانه بانه تردّد[4] فى قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قدقضى عليه قضاء حتمياً ومن هذه الحقيقة الالهية التى كنّى عنها بالتردّد ينبعث التردّدات الكونيّة والتحير فى النفوس و ذلك انا قد نتردّد فى فعل امر ما هل نفعله ام لا وما زلنا نتردّد حتى يكون احدالامور المردّد فيها و يزول التردّد فذلك الامر الواقع هو الثابت فى اللوح من تلك الامور و ذلك ان القلم الكاتب فى اللوح القدرى يكتب امراً «ما» وهو زمان الخاطر ثم يمحوه فيزول ذلك الخاطر لان من هذا اللوح الى النّفوس رقايق ممتدّة اليها تحدث بحدوث الكتابة وينقطع بمحوها فاذا صار الامر ممحوّاً كتب غيره فيمتدّ منه رقيقةً الى نفس هذا الشخص الّذى كتب هذا من اجله فيخطر له خاطر نقيض الخاطر الاول و هكذا الى ان اراد الحقّ

١- غير عالم الجوهر العقلى منا ... د،ط - آ،ق - ل،م

٢- س ٦٦ ، ى ٢

٣- س ٦، ى ٢

٤- مراده هو الحديث القدسى الذى ورد فيه «ما ترددت فى شئ انا فاعله كترددى على قبض روح عبدى المؤمن يريد الموت و انا اكره مسائته ...... » وقداختلف كلمة الاعلام فى معنى الحديث وحل معضلها وقد حققها المصنف فى الاسفار (الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٨٠) و كتاب القبسات ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٨٥ ،٢٨٦

اثباته فلم يمحه فيفعله الشخص او يتـركه حسب ما ثبت فى اللوح فاذا فعله او تركـه وانقضى محاه الحقّ من حيث كونه محكوماً بفعله واثبت صورة عمل قبيح او حسن على قدر ما يكون ثمّ ان القلم يكتب امراً آخر و هكذا الى غير النهاية .

و هذه الأقلام هذه مرتبتها ، والموكّل بالمحو مَلَك كريم والأملاء عليه من الصّفة الألهيّة ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت الأمور كلّها حتماً مقضيّاً .

فقد تبيّن لك صحة النّسخ والتردد ومعنى البداء الذى عليه اصحابنا الأماميون وعلمت بمكانة هذه الأقلام التى سمع صوت كتابتها رسول الله «صلى الله عليه و آله» من القلم الألهى و عبّر عنه بالصرير و هو الصوت فكانه رأى الآيات و سمع منها ما هو حظّ السماع فقد قيل : انه بقى له من الملكوت فوقه ما لم يصل اليه بحسّه من حيث رأى [١] هو، لكنّه من حيث هو سميع وصل الى سماع اصوات الأقلام و هى يجرى بما يحدث الله فى العالم من الأحكام .

و اما القلم الأعلى فاثبت فى اللوح المحفوظ صورة كل شئ يجرى من هذه الأقلام من محو و اثبات .

ففيه اثبات المحو و اثبات الأثبات و محو الأثبات على وجـه ارفع فصورته مقدّسة عن المحو والتغير لأن نسبة القلم الأعلى الى هذه الأقلام كنسبة قوّتنا العقلية الى مشاعرنا الخياليّة والحسيّة .

و نسبة اللوح المحفوظ الى هذه الألواح كنسبة خزانة معقولاتنا الكليّة الى خزانة الجزئيات الحسيات وفى الأعمال كنسبة الأرادة الكليّة لمطلوب نوعى الى ارادات جزئيّة وقعت فى طريق تحصيله فى ضمن واحد منه .

١ـ من حيث هو رأى . ل،م ـ آ،ق

الاشراق التاسع

فی انّ النبی جالس فی الحدّ المشترك بین عالَم المعقولات وعالم المحسوسات

ان للقلب الانسانی و هو نفسه الناطِقَة التی هی مثال العرش ومستوی للرحمة كما ان العرش مستو للرحمان ، با بین ، باب مفتوح الی عالَم الملكوت و هو عالم اللوح المحفوظ و منشأ الملائكة العلمیّة والعَمَلیّة كما وقع التنبیه علیه و باب مفتوح الی القوی المُدركة والمحرّكة .

والله سبحانه كما انه خلق الخلق ثلاثة اقسام منهم الملائكة الروحانیّون فركّب فیهم العقل دون الشهوة و منهم البهائم فركّب فیها الشهوة دون العقل ، و منهم بنو آدم فركب فیهم العقل والشهوة ؛ فهكذا خلق الانسان ثلاثة اقسام منهم المستغرقون فی معرفة الله و ملكوته المهتزّون بذكره المتواجدون فی عظمته و كبریائه الحایرون فی اشعّة جماله وهم الالهیون من اولیاء الله المفتّحة لهم ابواب الملكوت و منهم المكبّون علی الشهوات المحتبسون فی سِجن الدنیا المقیّدون بسلاسلها و اغلالها فهم اهل الدنیا جمیعاً قد اكبّهم الله علی مناخرهم فی النار و حبَسهم عن نعیم الآخرة فسدّ علیهم باب الملكوت و فتح لهم ابواب الجحیم الّا من تاب و اصلح نفسه .

ومنهم الجالس فی الحدّ المشترك بین عالم المعقول وعالم المحسوس فهو تارةً مع الحقّ بالحبّ له و تارةً مع الخلق بالرحمة علیهم والشفقّة لهم فاذا عاد الی الخلق كان كواحد منهم كأنّه لایعرف الله و ملكوته و اذا خلا بربّه مشتغلاً بذكره و خدمته فكأنّه لا یعرف الخلق .

فهذا سبیل المرسلین والصدیقین ؛ اذ لا شبهة فی ان الجامع للطرفین اعلی فی المرتبة من المحجوب عن احدهما بالآخر لضیق صدره و عدم انطلاق لسانه فالنبی

لا بُدّ ان يكون آخذاً من‌الله متعلّماً من لدنه معطيا لعباده معلّماً وهادياً لهم‌فيسئل و يجاب و يسئل و يجيب ناظماً للطرفين واسطةً بين العالمين سمعاً من جانب ولساناً الی' جانب و هكذا حال سُفراء الله الی' عباده و شفعاء يوم تناده فلقلب‌النبی صلی‌الله عليه وآله بابان مفتوحان :

احدهما : و هوالباب الداخلانی الی مطالعة اللوح المحفوظ والذّكر الحكيم فيعلّمه علما يقيناً لدنيّاً من عجايب ماكان او سيكون و احوال‌العالم فيما مضی' و فيما سيقع و احوال‌القيامة والحشر والحساب و مآل‌الخلق الی‌الجنّة والنار و انّما ينفتح هذاالباب لمن توجّه الی' عالم‌الغيب و اَفرَد ذكرالله علی‌الدّوام .

والثانی : الی' مطالعة ما فی‌الحواسّ ليطّلع علی' سوانح مهمات‌الخلق ويهديهم الی‌الخير و يردعهم عن‌الشرّ ، فيكون هذاالانسان قداستكملت ذاته فی كلتاالقوتين آخذاً بحظّ وافر من‌نصيب‌الوجودوالكمال من‌الواهب سبحانه بحيث يسع‌الجانبين و يوفی حق‌الطرفين فيكون بما افاضه‌الله علی' قلبه و عقله‌المفارق ؛ وليّاً من اولياء الله و حكيماً الهيّاً و بما يفيض منه الی' قوّته‌المتخيّلة والمتصرفة رسولاً منذراً بما سيكون و مخبراً بما كان وبما هوالآن‌موجود .

وهذا اكمل مراتب‌الانسانيّة و اول شرايط كون‌الانسان رسولاً من‌الله ثمّ مع ذلك ان يكون له قدرة بلسانه علی جودة التخيّل بالقول لكل ما يعلمه و قدرةً علی' حسن‌الارشاد والهداية الی‌السعادة و الی‌الاعمال‌التی تبلغ بهاالسعادة وان يكون له مع‌ذلك قوة نفسانية للمناظرة فی‌العلوم مع‌اهل‌الجدال و قوّة بدنيّة للمباشرة فی‌الحروب مع‌الابطال لاعلاء كلمةالله وهدم كلمةالكفر وطرد اولياءالطاغوت‌ليكون «الدين كلّه لله ولو كَرِهَ‌المشركون ١ ».

١ـ سورة الصف .. ٦١ ، آية ٩ ، هوالذی ارسل رسوله بالهدی' و دين‌الحق ليظهره علی‌الدين كله..

الاشراق العاشر

في تعديدالصّفات التي لابدّ للرئيس
الأول ان يكون عليها وهي :
« اِثنتا عشرة » صفة
مفطورة له .

اوليها : ان يكون جيّدالفهم لكلّ ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل وعلى ما هوالأمر عليه وكيف لا و هو في غاية اشراق العقل و نوريّة النفس .

و ثانيها : ان يكون حفوظاً لما يفهمه و يحسّه لا يكاد ينساه و كيف لا و نفسه متّصلة باللوح المحفوظ .

و ثالثها : ان يكون صحيح الفطرة والطّبيعة معتدل المزاج تامّ الخلقة قوى الآلات على الأعمال التي من شأنه ان يفعلها وكيف لا والكمال الأوفى يفيض على المزاج الأتمّ .

و رابعها : ان يكون حسن العبارة يواتيه[1] لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامّة وكيف لا و شأنه التعليم والارشاد والهداية الى طريق الخير للعباد .

و خامسها : ان يكون محبّاً للعلم والحكمة لا يولمه التأمّل في المعقولات ولا يؤذيه الكدّ الذي يناله منها وكيف لا والملايم للشيء ملذّ ادراكه لأنه يتقوّى به .

وسادسها : ان يكون بالطّبع غير شره على الشهوات متجنّباً بالطّبع اللعب و مبغضاً للذات النفسانيّة ، وكيف لا و هي حجاب عن عالم النور ووصلة بعالم الغرور فيكون ممقوتا عند اهل الله و مجاوري عالم القدس .

١ـ يواتيه لسانه ... د،ط

و سابعها : ان يكون كبيرالنفس محبّاً للكرامة تكبر نفسه عن كلّ ما يشين و يضع من الأمور و يسمو نفسه بالطبع الى الأرفع منها ويختار من كل جنس عقيلته و يجتنب عن سفساف الأمور و يكره خداجها و سقطها اللّهمّ الّا لرياضة النفس والاكتفاء بأيسر امور هذه الدار و اخفّها و ذلك لأن فى الأشرف مزيد قرب من العناية الأولى[1] .

و ثامنها : ان يكون رؤفاً عطوفاً على خلق الله اجمع لايعتريه الغضب عند مشاهدة المنكر ولا يعطّل حدودالله من غير ان يهمّه التجسّس و كيف لا ، و هو شاهد لسرّ الله[1] فى لوازم القدر .

و تاسعها : ان يكون شجاع القلب غير خائف عن الموت و كيف لا والآخرة خير له من الأولى فيكون قوىّ العزيمة على ما يرى انه ينبغى ان يفعل ، جسوراً مقدّماً عليه ، لا ضعيف النفس .

و عاشرها : ان يكون جواداً لأنّه عارف بأنّ خزائن رحمة الله «لا تبيد ولا تنقص» .

وحادى عشرها : ان يكون اهشّ خلق الله اذا خلى بربّه لأنه عارف بالحقّ وهو اجلّ الموجودات بهجةً و بهاء [2] .

و ثانى عشرها : ان يكون غير جموح ولا لجوج سلس القياد اذا دعى الى العدل صعب القياد اذا دعى الى الجور او القبيح فهذا لوازم الخصايص التى ذكرناها سابقاً و اجتماع هذه كلها فى شخص واحد نادر جدّاً ، والمادّة التى تقبل مثله

۱ـ فانه شاهد بسرالله... د،ط ـ آ،ق ، ى . كان على عليه السلام حريصاً على اقامة حدودالله تعالى بخلاف عثمان فانه عطل حدودالله و فى عصره ذاع الفجور .

۲ـ والعارف هش بش بسام ان جميع هذه الصفات ينطبق على الأمام المعصوم مع ما يشترط عليه فى مذهب التشيع كما قال عليه السلام المؤمن هش بش بسام

يقع فی قليل من‌الأمزجة والأستعدادات فلا يكون المفطور علی هذه‌الصفات الآ الآحاد كما قيل :

«جلّ جناب‌الحقّ ان يكون شريعة لكل وارد او يطّلع عليه الآ واحد بعد[1] واحد» .

الشّاهد الثّانی:

فی اثبات النّبی و انّه لا بدّ و ان يدخل فی‌الوجود رسول من‌الله ليعلّم الناس طريق‌الحقّ و يهديهم الی صراط مستقيم وفی‌الأشارة الی اسرارالشريعة و فائدة الطاعات وفی معنی ختم النّبوّة و انقطاع الوحی عن‌وجه‌الأرض وما يرتبط بهذه المعارف

و فيه اشراقات:

الأشراق‌الاول
فی اثباته

انّ‌الأنسان غير مكتف بذاته فی‌الوجود والبقاء لأنّ نوعه لم ينحصر فی شخصه فلا يعيش فی‌الدنيا الا بتمدّن و اجتماع وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد[2] فافترقت اعداد واختلفت احزاب وانعقدت ضياع وبلاد فاضطروا فی‌معاملاتهم

۱ـ والقائل شيخ مشائية الأسلام فی‌الاشارات : فی‌مقامات‌العارفين

۲ـ هذا دليل الحكماء علی اثبات‌النبوة و لزوم وجود شخص انسانی الهی مبعوث علی‌الحق

و مناكحاتهم و جناياتهم الى' قانون مرجوع اليه بين كافّة الخلق يحكمون به بالعدل و الا ّ تغالبوا و فسدالجميع وانقطع النسل واختلّ النّظام لما جبلّ عليه كل احد من ان يشتهى لما يحتاج اليه ويغضب على' من يزاحمه فيه .

و ذلك القانون هو الشّرع ولا بدّ من شارع يعيّن لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم فى الدنيا و يسنّ لهم طريقاً يصلون به الى الله و يفرض عليهم ما يذكّرهم امر الآخرة والرّحيل الى' ربّهم و ينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الارض عنهم سراعاً ويهديهم الى' صراط مستقيم .

ولا بدّ ان يكون انساناً لأن مباشرة الملك لتعليم الانسان على' هذا الوجه مستحيل و درجة باقى الحيوانات انزل من هذا ولا بدّ من تخصّصه بآيات من الله دالّة على' انّ شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمن وفّق لها [1]، ان يقرّ بنبوّته وهى المعجزة وكما لا بدّ فى العناية الالهيّة لنظام العالم من المطر والعناية لم يقتصر عن ارسال السماء مدراراً لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة .

نعم من لم يهمل انبات الشّعر على الحاجبين للزّينة لا للضّرورة وكذا تقعير الاخمص [2] فى القدمين ، كيف اهمل وجود رحمة للعالمين و سائق العباد الى' رحمته و رضوانه فى النّشأتين .

فانظر الى' عنايته فى العاجل و الى' لطفه كيف اعدّ لخلقه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة فى العقبى' والخير الآجل فهذا هو خليفة الله فى ارضه .

١ـ فى بعض النسخ المعتبرة : «ويوجب لمن وقف لها» وهكذا فى المبدء والمعاد ط ١٣١٢ ه ق ص ٣٦٠.

٢ـ هذا ما ذكره الشيخ فى الشفاء اواخر الهيات هذا الكتاب «فصل : فى اثبات النبوة و كيفية دعوة النبى الى الله تعالى والمعاد اليه طبع ١٣٠٥ ه ق ص ٦٤٨» ط قاهره ١٣٨٠ ه ق .

الأشراق الثانى
فيما يجب علىٰ كافّة الناس فى الشريعة

فهذا «النّبى» يجب ان يلزم الخلايق فى شرعه الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتّعويد عن مقام الحيوانيّة الىٰ مقام الملكيّة .

فمن العبادات ما هى وجوديّة" اما يخصّهم نفعها كالصلوات والأذكار على هيئة الخضوع والخشوع فيحرّكهم بالشوق الى الله او يعمّ نفعها لهم و لغيرهم كالصّدقات والقرابين فى هيكل العبادات .

ومنها ما هى عدميّة تزكيهم اما يخصّهم كالصّيام او يعمّهم و غيرهم كالكفّ عن الكذب و ايلام النوع والجنس والصّمت و يسنّ عليهم اسفاراً ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربّهم و يتذكّرون «يوماً من الأجداث الىٰ ربّهم ينسلون [٣]» فيزرون الهياكل الألهيّة والمشاهد النبويّة و نحوها و يشرّع لهم عبادات يجتمعون عليها كالجمعة والجماعات فيكسبون مع المثوبة التودّد والايتلاف والمصافات و يكرّر عليهم العبادات والأذكار فى كلّ يوم و الاّ فينسون ذكر ربهم فيهملون .

الاشراق الثالث
فى الأشارة الىٰ حكمة السياسات والحدود

قد ظهر لك : انّ الدنيا منزل من منازل السايرين الى الله تعالىٰ و انّ النفس الأنسانيّة مسافر اليه تعالى و لها منازل ومراحل من الهيولويّة والجسميّة والجمادية والنباتيّة والشهويه والغضبيه والأحساس والتخيّل والتوهّم ثمّ الأنسانيّة من

اول درجتها الى آخر شرفها ثمّ الملكية على طبقاتها المتفاوتة قرباً و بعداً من الخير الأعلى[١].

ولا بدّ للسالك اليه ان يمرّ على الجميع حتى يصل الى المطلوب الحقيقى.

وقوافل النفوس السايرة الى الله متعاقبة بعضها قريب و بعضها بعيد و بعضها واقفة و بعضها راجعة و بعضها سريع السّير مقبلاً و مدبراً و بعضها بطىء السّير كذلك على حسب ما جرى حكمته تعالى فى القضاء والقدر فى حقّ عباده والأنبياء «صلوات الله عليهم» رؤساء القوافل و امراء المسافرين، و الأبدان مراكب المسافرين ولا بدّ من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه ليتمّ السفر.

فامر المعاش فى الدنيا التى هى عبارة عن حالة تعلّق النفس بالبدن من ضرورات امر المعاد الذى هو الانقطاع الى الله والتّبتّل اليه، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدن الانسان سالماً و نسله دايماً و نوعه مستحفظاً ولا يتمّ كلاهما الا باسباب حافظة لوجودهما و اسباب جالبة لمنافعهما دافعة لمضارّهما و مفسداتهما.

فخلق الله الغذاء والمساكن والملابس وغيرها لبقاء الشخص و اعدّ له شهوة داعية الى الأكل والشّرب والراحة وغضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات معدّة لها واسباباً اخرى بعيدة للزرع والحرث و اجراء القنوات و اتّخاذ البيوت وخلق

١ـ قد عبر بعض المكاشفين عن تنزل الوجود من السماء الاطلاق الى الأرض التقييد مع تقييده بالانسان الكامل بالسفر و قد عبروا عنه بالمعراج التحليلى لأن المسافر يتنزل من الكمال الى النقص الى ان يصل بالرحم و مقام القرار فى الارحام «ونقر فى الأرحام» وفى القوس الصعودى يترقى شيئاً فشيئاً الى ان يصل بمقامه الاصلى و قد عبروا عنه بمعراج التركيب وقد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على مقدمة القيصرى ط م ١٣٨٥ هـ ق ص ٤٣٢، ٤٣٣، الى ص ٤٤٨.

سير الانسان فى الاول وقع فى مراتب الاستيداع و معراج التركيب وفى الثانى وقع فى العروج الانسلاخى وبعد الاستقرار فى الارحام و يختص باهل الفتح وسمى بالمعراج التركيب و قد فصلناه فى شرحنا على مقدمة القيصرى ص ٤٤٩، الى ص ٤٥٦ والفصوص للشيخ الاكبر مولانا ابن العربى رض.

المناكح والخدم لبقاءالنوع و اعـدّ لهاشهوة داعيةً اليها و غضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات مُعِدّةً لهـا .

ثمّ ان هذه الأمور غير مختصّة ببعض الناس دون بعض فانّ العناية يشملهم كلّهم .

والغرض فى الخليقة سياقة الجميع الى جوار الله و دار كرامته لشمول رحمته.

والانسان كما مرّ غلب عليه حبّ التفرّد والتغلّب وان انجرّ الى هلاك غيره، فلو ترك الأمر فى الأفراد سُدىً من غير سياسة عادلة و حكومة آمرة زاجرة فى التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا ويقاتلوا ، و شغلهم ذلك عن السّلوك والعبوديّة و انساهم ذكر الله .

فلا بدّ لواضع الشريعة ان يقنّن لهم قوانين الاختصاصات فى الأموال و عقود المعاوضات فى المناكح والمداينات وساير المعاملات و قسمة المواريث و مواجب النفقات وتوزيع الغنائم والصدقات ويعرفهم ابواب العتق والكتابة والاسترقاق والسبى و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستبهام من الأقارير والأيمان والشّهادات والضّمان والوكالة والحوالة و للسّان ايضاً ان يعلّمهم ضوابط الاختصاص بالمناكحات فى ابواب النّكاح والصّداق والطّلاق والعدّة والرجعة والخلع والايلاء والظّهار واللّعان و ابواب محرّمات النّسب والرضاع والمصاهرات .

ويجب على النبى ايضاً ان يهديهم الى اسباب الدّفع للمفاسد من العقوبات الزاجرة عنها كالأمر بقتال الكفّار و اهل البغى والظّلم والحثّ عليه ومن هذا القبيل القصاص والدّيات والتعزيرات والكفّارات .

واما جهاد الكفّار و قتالهم فدفعاً لما يعرض من الجاحدين للحق من تشويش اسباب الديانة والمعيشة اللّتين بهما الوصول الى الله .

واما قتال اهل البغى فلما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينيّة التى يتولاّها حارس السالكين الى جوار الله و كافل المحقّقين نائباً عن رسول ربّ العالمين ليحفظ (لحفظ. ح،ل) حدود الله والاحكام من الحلال والحرام

واما القصاص والدّيات فدفعاً للسعى فى اهلاك الانفس والاطراف.

واما حدّ السرقة و قطع الطريق فدفعاً لما يستهلك الاموال التى هى اسباب المعاش.

واما حدّ الزّنا واللّواط والقذف فدفعاً لما يشوّش امر النّسل والانساب [1].

الاشراق الرابع
فى الفرق بين النّبوّة والشريعة والسّياسة

نسبة النبوّة الى الشريعة كنسبة الروح الى الجسد الذى فيه الروح والسياسة المجرّدة عن الشرع كجسد لا روح فيه.

١- لان مراعات جهة البدن و مركب الروح واجب عقلا و كشفاً واهمال هذه الجهة ينجر الى فساد الروح و زوال استعداد المادة لتربية نفوس الكاملة والارواح المكرمة المطهرة و روى عن النبى: «العلم علمان علم الأبدان و علم الأديان» فعلم الابدان كالطب ندب اليه النبى بالتصريح والتقديم هنا والتلويح والتعظيم فى قوله حكاية عن الله تعالى: انا الله وانا الرحمان انى خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمى فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته و روى فى حقها: «من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته.

وعن بعض المكاشفين: ان الرحم اسم لحقيقة الطبيعة و هى حقيقة جامعة بين الكيفيات الأربع بمعنى انها عين كل واحدة وليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه ووصلها بمعرفة مكانتها وتفخيم قدرها اذ لولا المزاج المتحصل من اركانها لم يظهر التعين الروح الانسانى ولا امكنه الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات الذى به توسل الى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة باحكام الوجوب والامكان والظهور بصورة الحضرة والعالم تماماً.» و قطع الرحم بازدرائها وبخس حقها فان من بخس حقها فقد بخس حق الله و جهل ما اودع فيها من خواص الأسماء و لولا علو مكانتها لم يحبها الحق ومن هذه الجهة و جهات اخر قد اكد الشريعة المحمدية بلزوم الجمع بين قواعد الدنيا و قوانين الآخرة.

وقد ظنّ قوم من المتفلسفة : انه لا فرق بين الشريعة والسياسة . وبيّن افلاطن الالهى فساد قولهم فى كتاب النّواميس و اوضح الفرق بينهما بوجوه اربعة من جهة المبدء والغاية والفعل والانفعال .

فقال : امّا المبدء فلان السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئيّة تابعة لحسن اختيار الاشخاص البشريّة ليجمعهم على نظام مصلح لجماعتهم .

والشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة لانها يحرّك النفوس و قواها الى ما وكّلت به فى عالم التّركيب من مواصلة نظام الكلّ لانّها تحرّكها وتذكّرها معادها الى العالم الالهى و تزجرها عن الانحطاط الى الشهوة والغضب وما يتركّب عنهما و يتفرّع عليهما .

فان النفس اذا اعطت احدهما غرضه سلكت بها فى مسالك بعيدة عن غايتها و مستقرّها و عسر عليها طاعة الحق والاقامة على [1] ما وكّلت به .

واما النّهاية (الغاية. خ‌ل) فنهاية السّياسة هى الطّاعة للشريعة و هى لها كالعبد للمولى تطيعه مرّة و تعصيه اخرى .

فاذا اطاعته انقاد ظاهر العالم باطنه و قامت المحسوسات فى ظلّ المعقولات و تحرّكت الاجزاء نحو الكلّ و كانت الرغبة فى القنية الفاعلة والزّهادة فى القنية المنفعلة التى يخدمها المغرور بفضل راحته واتعاب فضيلته و يكون حال الانسان عند ذلك الراحة من الموذيات والفضيلة المؤدّية به الى الخيرات المكتسبة بالعادات المحمودة وكان كلّ يوم يمضى عليه فى هذه الهدنة افضل من امسه واذا عصت السياسة الشريعة تأمّرت الاحساس على الآراء وازال الخشوع للاسباب البعيدة العاليّة و وقع الاخلاص للعلل القريبة و رأى الملوك: انّ بها و بافعالهم نظام ما ملكوه و نفع فى

ا- الى ما وكلت به: .. د،ط - آ،ق . فى س ط آخر فى بعض النسخ : اذا اهملوا اقامة .... د،ط

بقاء ملكهم ولم يعلموا انّهم اذا اهلمُوا اقامةالناموس و بَذلوا جُهدهم للمحسوس و منعوا نصيبالجزء الاشرف يتحرّك عليهم قيّم العالم ليرد ما افسدوا من نظامه ويعيد ما حرّفوا و بدّلوا الى مقامه .

واماالفرق بينالشريعة والسياسة من جهة الفعل : فافعالالسياسة جزئية ناقصة مستبقاة مستكملة بالشريعة وافعالالشريعة كليّة تامّة غيرمحوجة الىالسياسة .

واماالفرق بينهما من جهة الانفعال: فان امرالشريعة لازم لذاتالمأمور به و امرالسياسة مفارق له .

مثاله : انالشريعة تأمرالشخص بالصوم والصلوة فيقبل و يفعله بنفسه فيعودنفعه اليه والسياسة اذا امرتالشخص تأمره برقعةالملبوس و اصنافالتجمّل و انما ذلك من اجلالناظرين لا من اجل ذاتالملابس [1] .

الاشراق الخامس
فیالاشارة الی اسرار الشّريعة و فائدة الطّاعات

قد اومأنا لك فيما مضى الى انّ حقيقةالانسان حقيقة جمعيّة و لها وحدة تألفيّة كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة فیالتجرّد والتجسّم والصّفاء والتكدّر ولهذا يقال له : «العالم الصغير» لانجملته منتظمة من مراتب موجوداتالعالم الّتى على كثرتها منحصرة فى اجناس ثلاثة فى كلّ جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها الاّالله ، وهیالعقليات والمثاليّاتوالمحسوسات .

فكذلكالانسان كما مرّ مشتمل على شیء كالعقل و شیء كالنفس وشیء كالطبع

١ـ فیاكثرالنسخ : «مناجل ذاتاللابس» فی بعضالسخ ... تأمره برقعهالملبوس ...

ولكلٍّ منها لوازم وكما له في ان ينتقل من حدالطبع الى' حدّ العقل ليكون احدسكّان الحضرة الالهيّة و ذلك اذا تنوّر باطنه بالعلم و تجرّد عن الدنيا بالعمل و كما ان طبقات العالم الكبير كلّها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتّصل ببعض كسلسلة واحدة يتحرّك اوّلها بتحرّك آخرها بان يتنازل ويتصاعد الآثار والهيئآت من العالى الى السافل ومن السافل الى العالى على وجه يعلمه الراسخون في العلم .

فكذلك هيئآت النفس والبدن يتصاعد و يتنازل من احدهما الى الآخر ؛ فكلٌّ منهما ينفعل عن صاحبه فكل صفة جسمانيّة او صورة حسيّة صعدت الى' عالم النفوس صارت هيئة نفسانيّة و كلّ خلق او هيئة نفسانيّة نزلت الى البدن حصل له انفعال يناسبه واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها في البدن احمرار وجهه وحرارته وبصفة الخوف كيف يؤثّر في اصفراره .

وكذا الفكر في المعارف الالهيّة و سماع آية من صحايف الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واضطراب جوارحه وانظر كيف ينقلب صورة المحسوس الجزئي معقولة كلّيّة اذا انتقل من آلة الحسّ الى القوّة العاقلة و كان مشهوداً في عالم الشهادة فصار غايباً عن هذا العالم وعن الابصار حاضراً بين يدى بصيرة العقل والاعتبار .

فاذا تقرّر عندك هذا الامر فاعلم : ان الغرض من وضع النواميس و ايجاب الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة وخدمة الشهوات العقول و ارجاع الجزء الى الكلّ وسياقة الدنيا الى الآخرة وتصيير المحسوس معقولاً والحثّ عليه والزّجر على' عكس هذه الامور لئلاّ يلزم الظلم والوبال و وخامة العاقبة و سوء المآل كما قال بعض الحكماء :

اذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول واذا قام الجور خدمت العقول للشهوات.

فطلب الآخرة اصل كلّ سعادة و «حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة» وليكن هذا عندك اصلاً جامعاً فی حكمة كلّ مأمور به او منهیّ عنه فی الشريعة الالهيّة علیٰ لسان التراجمة «عليهم السلام» فانك اذا تدبّرت فی كل ما ورد به الحكم الشرعی لم تجده خالياً من تقوية الجنبة العالية؛ فاحفظ جانب الله و ملكوته و حزبه فی كل ماتفعله او تتركه وارفض الباطل و اعرض عن الشّهوات و حارب اعداء الله فيك من دواعی الهویٰ و جنود الشياطين بالجهاد الاكبر ليفتح لك باب القلب و تدخل كعبة المقصود «فی سور له باب باطنه[1] فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب» .

الاشراق السادس
فی الاشارة الیٰ منافع بعض العبادات علی الخصوص و معظمها الاركان الخمسة فی العمليّات

اما سرّ الصلوة فخشوع الجوارح و خضوع البدن بعد تنظيفه و تطهيره وما يلتف به مع ذكر الله باللسان و تحميده و تمجيده والاعراض من الاغراض الحسيّة والامتناع منها بكفّ الحواس و ذكر احوال الآخرة والملكوت والتشبه بالمقدّسين المسبّحين من عباد الله المخلصين يوجب عروج القلب والروح الی الحضرة الالهيّة والاقبال علی الحق والاستفاضة عن عالم الانوار و تلقّی المعارف والاسرار والاستمداد من ملكوت السماوات فوضعت عبادة شاملة لهيئات الخضوع والخشوع و اتعاب الجوارح مع شرايط التنظيف والتنزيه و قصد القربة و صدق النيّة والاذكار

۱ـ س۵۷، الحديد، آية ۱٦، والآية : فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه

المذكرة لنعم‌الله و ثناء رب العالمين بما هو اهله و مستحقه و قرائة الكلام النازل فى الوحى الالهى على عبده المقرب حين عروجه الى عالم‌النور مع تدبر معانيه والتأمل فى حقايق مبانيه ليكون مرقاة للعبد الى‌الله و معراجاً له‌الى‌الوجهة الكبرى كما ورد «الصلوة معراج المؤمن [١] » .

واما الركوع فهو كتمكين الرجل من نفسه من حاول ضرب عنقه فانه لا يجد له نصبة امكن من‌الركوع هكذا ذكر فى نواميس افلاطون موافقاً لما روى عن على عليه السّلام .

واما السجود فوضع الجبهة على‌التراب يزيل صفة الغضب و توابعه و هو احد الموذيات للروح .

واما الصوم فيكسر به قوّة الشهوة الغالبة و يضعف صورة اعداء الله فيك و يسد مجارى جنود ابليس و هو جنّة من النار .

واما الحج فقد علمت ان لكل علة مع معلولها و لكل مفيض مع‌المستفيض عنه مناسبة تامّة فتأكيد المناسبة بينهما يوجب تأكيد علاقة الافاضة والاستفاضة وان لكل حقيقة عقليّة فى هذاالعالم مثالاً جسمانيّاً ومن قصر طرفه عن مشاهدة العقليات يجب عليه العكوف على امثلتها لئلايكون محروماً عن‌الثواب بالكليّة مسلماعن‌الخطاب فكما وجب على‌الروح التمسك بحضرة القدس الحقيقى وجب على‌الهيكل وقواه مشايعة الروح تمثيلاً و حكاية اولا ترى ان‌المتفكر فى‌امرقدسى لايخلو بدنه عن‌حركات و هيئات مناسبة لارتباط الظاهر بالباطن فالتوجه‌من‌بيت‌الغالب الى‌بيت‌الله والاحرام‌فى سبيله عن‌الملاذ والشهوات‌الحيوانيّة من‌النساءوالطيب وغيرذلك بنيّة خالصة مما يعدّ

٢ــ عن‌النبى «ص» الصلوة معراج‌المؤمن لأن بها يعرج‌المومن الى ملكوت‌السماوات

الروح للتوجّه من بيت النفس الى كعبة المقصود والوجهة الكبرى[1] بالتجرد عن قوى البدن وملاذها الدنياويّة والطوف له والنسك عند تشبّهها بالأشخاص العالية والأجرام الكريمة فى حركاتها الشوقيّة الدوريّة الحاصلة من اشراق مباديها الفايضة تشوقاً الى مبدء الكل اذ منه مبدئها و اليه منتهاها كماسبق «فلكل وجهة هو مولّيها» وهو الذى افاد فيها شوقاً يوجب الطـواف فللّه درّ طايفة بالكعبة طائفة تقرّباً الى الله .

واما الزكوة فتوجب صرف النفس عن التوجه الى الأمور الدّنيّة ففيها تحصيل ملكة التنزّه عن غير الله وعدم الأمر بترك المال بالكليّة لصلاح العالم و مؤنة المعونة والصرف على الفقراء والمساكين و غيرهم من الثّمانية لأنهم احوج .

وايضاً منافع الدنيا مشتركة محصورة وحبسها على بعض الناس قبيح عقلا وكلما كان أحتياج الخلق اليه اكثر وجب ان يكون[1] مشتركة فيه بينهم والتوزيع له عليهم احق ولذلك اوجب فى الأقوات العشر وفى النّقوذ ربعه .

واما الجهاد ففيه مع دفع اعداء الله و محاربة القاطعين لطـريقة نجاة الخلق عن مهالك الآخرة وترك التوجيه الى[2] هذه النّشأة الزائلة و توطين النفس على بذل المهجة والمال والأهل والولد فى سبيل الله فزهوق الروح عن الدنيا على مثل هــذه الحال يوجب حسن الخاتمة والقدوم على الله فى صفة الملائكة المقدّسين ثـّم لا يفوت منه شئ يكون حسرة عليه لأنّ امور الدنيا كلّها بصدد الـزّوال و فى وجودها آفات كثيرة وليس الغرض منها الاّ تحصيل الزاد للآخرة والمناسبة مع اهلها و قد حصل فهذا الذى ذكرناه فى هذا المقام او غيره هو مقدار قوتنا ومبلغ طاقتنا فى هذه الأحكام الخمسة و نحن نعجز عن العلم بجملة مـا يفيدنا الشرايـع الحقّة و نعلم ان ما بقى علينا من لطف الحكمة فيها شئ غامض لا نسبة له الى مابلغ اليه افهامنا الاّ انا نعلم

۱ــ وجب ان يكون الشركة ... د،ط

۲ــ و ترك التوجه ..... ل،م .

يقيناً بما منحنا واهب‌العلوم و ملهم‌الحقايق‌ان غرض واضع‌النواميس فى اصلاح جزئنا الشريف و قصده الى تهذيب جوهرنا‌الباقى يوم‌القيامة اكثر و اوكد من اصلاح‌جزئنا الاخس و جوهرنا‌الفاسد فان‌الانسان كما بيّن اتم تبيين مركب من جوهرصورى ناطق و جوهر مادى ميت صامت و لتركبه من هذين الجوهرين صار حسّاساً متحركاً ذا قوة شهوة و غضب فيصير عند انكبابهاالى متابعة هاتين‌القوتين وامضاء دواعيهما والسّعى فى تحصيل بغيتهما بعيداً من‌الحى الباقى حتى ان‌الواغلين فى تمهيد اسباب هاتين‌الحيوتين يعد عندالعقلاء من‌جنس‌البهايم والسباع على‌الحقيقة فوضعت الشريعة النبّويه لطفاً من‌الله سبحانه فى مداواة هذين‌المرضين[1] و كسر ضرارة هذين‌الكلبين و بانكسارهما ينكسر جنود ابليس‌ويندفع مكايد[2] هذااللّعين المعزى لهما على الانسان المغوى له من‌الصّراط‌بتوسّطهما فان‌باطن‌الانسان مشحون‌بدواعى هذه‌القوى الثّلاث و جنودها والروح‌الانسانى كغريب وقع فى‌بلدالخصوم كل‌يجرّه الى غرضه و يستخدمه فاذا اطاعهم يستعبدونه و يسترقّونه ابداً ولا يمكن النجاة‌منهم الا بتأييد الهى و تعليم نبوى فالله‌تعالى ارسل رسولاً و انزل كتاباً يهدى الى الرّشد فمن صدّق نبيّه و سمع كتابه اهتدى به و خلص من رق‌النفس والهوى ومن لم يسمع و عمى عن ذلك او نبذه وراء ظهره فقدضلّ وغوى وبقى فى‌الهاوية وتردى.

الاشراق‌السابع

فى ضابطة يعلم بها كبايرَ المَعاصى عَن صَغايرِها

وهذا مما اختلف فيه‌الفقهاء اختلافاً لا يرجى زواله الا ان‌الناظر فى معالم الدين ببصيرة افادهاالله نورالیقين يعلم و يحقّق بشواهدالحق و مناهج‌الشّرع انّ

[1] وكسر ضراوة ... فى‌اكثرالنسخ

[2] هذااللعين المغرى . د،ط ـ ل،م

مقصودالشرایع کلّها سیاقة الخلق الی جوارالله و سعادة لقائه والارتقاء من حضیض النقص الی ذروة الکمال ومن هبوط الدّنیا الی شرف الاخری و ذلک لا یتیسّر الا بمعرفة الله و معرفة صفاته والاعتقاد بملائکته و کتبه و رسله والیوم الآخر لما مرّ ان قوام الممکن بالواجب و قوام النفس بالعقل و قوام العقل بالباری جلّ اسمه وانّ النفس الانسانیّة فی اول الامر شیء بالقوّة شبیهة بالعدم بحسب النّشأة الثانیة وان کانت صورة طبیعیّة متحرکة حسّاسة بحسب هذه النشأة الاولی فانّها حسّاسة بالفعل علاّمة بالقوّة فما لم یعلم ذاتها بالعبودیة وبارئها بالربوبیة فلاقوام له فی القیامة لما ذکرنا ان قوام العبد بالرب وقوام النفس بالمعرفة و بصیرورتها جوهراً عقلیّاً و عالما ربانیّاً الهیّاً و کما ان العبودیة والمربوبیة مقوّم لها کذلک الالهیّة والربوبیّة عین ذاته تعالی : «وما خلقت الجنّ والانس[۱] الاّ لیعبدون» ای لیکونوا لی عبیداً و تحقّقوا به بالعرفان و فیه سرّ النفس و سرّ قوله علیه السلام : «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و سرّ قوله تعالی : «نسوا الله فانساهم[۲] انفسهم» فاذا ثبت ان مقصود الشرائع معرفة النفس بقیّومها والصعود الی بارئها بسلّم معرفة ذاتها والانتباه من رقدة الطبیعة والخلاص من موت الجهالة والخروج من ظلمات الهواء و غشاوة هذا الادنی و هذا نوع من الحرکة والحرکة لایکون الاّ فی زمان فالارتقاء من حضیض النقصان الی ذروة الکمال لا یتحصّل الاّ فی مدّة من الحیوة الدنیا فصار حفظ هذه الحیــوة التی هی النّشأة الحسیّة مقصوداً ضروریّاً للدین لانه وسیلة الیه کما اشار الیه علیه السلام بقوله : «الدنیا مزرعة الآخرة» فکلما یتوقّف علیه تحصیل المعرفة والایمان بالله یکون ضروریّاً واجباً تحصیله و ترک ما یضادّه و ینافیه .

۱ـ س۵۱، ی۵۶ . فی بعض النسخ : ولهذا قال تعالی: وما.....

۲ـ س ۵۹، ی ۱۹ ۳ـ س ۳۵، ی ۱۱

ثمّ ان المتعلق من امور الدنيا بتحصيل الزاد للآخرة شيئان: النفوس والأموال و اسبابهما .

فمن هيهنا يعلم ان ايّ الأعمال الدنياويّة افضل الوسائل المقرّبة به الى طلب الفوز بالآخرة و ايّها اكبر المعاصى المبعدّة عن ذلك فانّه اذا كانت المعرفة بالله واليوم الآخر هى الثّمرة العليا والغاية القصوى . فافضل الأعمال شهادة التوحيد والأقرار بالربوبيّة لله والرّسالة لرسوله والطاعة لأولى الأمر من الأئمّة عليهم ـ السلام فما يحفظ به المعرفة على النفوس هو افضل الأعمال و يليه ما ينفع فى ذلك ويبلغ بسببه الى كمالها فى الرّسوخ بحيث لا يتزلزل عند تصادم الأهواء والشّكوك وهى الطاعات المقرّبة الى الله كالصلوة والصّيام والحجّ والزّكواة والجهاد فانّها بمنزلة السقى لبذر المعرفة فى ارض القلب حتى ينمو و يبلغ الى حدّ الكمال كما قال تعالى : «اليه يصعد الكلم الطّيب والعمل الصالح يرفعه»[1] و هو مما يتوقف على بقاء الحيوة على البدن مدّة فما ينحفظ به الحيوة على الأبدان يتلو فى المرتبة عما ينحفظ به المرتبة على النفوس[2] ويتلو هاتين المرتبتين ما يكون نافعاً فى حفظ الحيوة على ـ الأبدان وهو ما يحفظ به الأموال ويتعيش بـه الأشخاص الى ان يترقى الى درجة الكمـال .

فهذه ثلاث مراتب ضروريّة فى غرض النواميس عقلاً فاكبر الكبائر ما يسدّ باب معرفة الله و يليه ما يسدّ باب الحيوة على النّفوس ويلى ذلك ما يسدّ به باب المعيشة عليها فلا كبيرة فى المعاصى فوق الكفر كما لا فضيلة فوق الأيمان على مـراتبه فى قوّة المعرفة و ضعفها لأنّ الحجاب بين العبد و بين الله هو الجهل و يتلو الجهل بحقايق الأيمان اعنى الكفر الامن من مكر الله والقنوط من رحمته فان هذا باب من الجهل

١ـ س ١٦، ى ٦٢

٢ـ ينحفظ به المعرفة على ... د،ط ـ ل،م .

بالله بل عينه فمن عرف‌الله لم يتصور ان يكون آمنا من مكـرالله ولا ان يكون آيساً من رحمته و يتلو هذه‌الرتبة البدع كلّها‌المتعلّقة بذاته و صفاته و افعاله و بعضها اشدّ من بعض .

المرتبة الثانية قتل‌النفس الزكيّة اذ ببقائها يدوم‌الحيوة و بدوامها يحصل المعرفة والايمان‌بالله وآياته فهو لامحالة من‌الكباير وان كان دون‌الكفر لانّه‌يصدم عن‌المقصود وهذا يصدم عن وسيلته و يتلوهذه‌الكبيرة قطع‌الاطـراف وكل ما يفضى الى‌الهلاك حتى‌الضرب وبعـضها اكبر من‌بعض ومن هذه المرتبة فى‌التّحريم الزّنا واللّواطة فانه لواجتمع‌الناس على‌الاكتفاء‌بالذّكور لانقطع‌النّسل و دفـع الوجود قريب من رفعه .

وامّا الزّنا فانه وان لم يفوت اصل‌الوجود لكن تشوّش الانساب و يبطل التوارث والتناسل وما يتعلق بهما من عدم انتظام‌العيش و تحريك اسباب يكاد يفضى الى‌التّقاتل .

المرتبة الثالثة الاموال لانّها معايش‌الخلق فلا بـدّ من حفظها عن‌التّلف والغصب لكنها امكن استردادها اذااخذت‌و تغريمها اذا اكلت فليس يعظم‌الامر فيها .

نعم اذا اخذ بطريق تعسّر‌التدارك له فينبغى ان يكون ذلك من‌الكبائر وذلك طريق اربعة خفيّة :

احدها : السّرقة .

الثّانى : اكل‌الولىّ مال‌اليتيم .

والثّالث : تفويتها بشهادة الزّور .

والرابع : تفويتها بيمين‌الغموس ، فان هذه طريق خفيّة لايمكن فيهاالاسترداد والتدارك ولا يجوز ان يختلف الشّرايع‌فى تحريمها اصلاً وبعضها اشدّ من بعض وكلّها دون‌المرتبة الثّانية المتعلّقة بالنّفوس .

واما اكل الرّبا فلا يبعد ان يختلف فيه الشرايع اذ ليس فيها الاّ اكلُ مال الغير بالتراضى مع الاخلال بشرط وضعه الشارع.

فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء فى قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات والمعاصى فاوردتها مع زيارة تنوير و تهذيب .

الاشراق الثامن

فى انّ للشّريعة ظاهراً و باطناً واوّلاً وآخراً

اعلم انّ لكلّ[1] حقّ حقيقةً ، والشريعة لكونها امراً ربانيّاً و وحياً الهيّاً جاء من عندالله و نزلت به ملائكته و رسله فاَحرى بها اَن يكون ذا حقيقة[2] .

فهى كشخص انسانىّ له ظاهر مشهور وباطن مستور و له اول محسوس و آخر معقول هو روحه ومعناه ظاهره متقوّم بباطنه وباطنه متشخّص بظاهره اوله قشر صاين و آخره لبّ كاين باين ، فمَن اقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان كجسد

١ـ قوله : ان لكل حق حقيقة .... هذاالكلام مأخوذ من كلام رسول الله و حديث المعروف بحديث الحارثة او زيد بن حارثة حيث قال رسول الله ص : كيف اصبحت . قال اصبحت مؤمناً حقاً . وقال عليه السلام : لكل حق حقيقة وما حقيقة ايمانك . قال عرفت نفسى عن الدنيا فتساوى عندى ذهبها و حجرها ... ونحن قد ذكرنا معنى هذاالحديث و حققناه و نقلنا تحقيق الاعلام فى هذاالمقام (بيان المولى صدرالقونيوى والشارح الفرغانى والمحقق الفنارى و استاد مشايخنا الميرزا هاشم الجيلانى واستادنا الأعظم الميرزا مهدى الآشتيانى والشيخ العارف الشاه آبادى) شرح مقدمهٔ قيصرى ١٣٨٥ ه ق ص ٣٦١ ، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤ بيان كون الايمان حقاً ص ٣٦٦، ٣٦٧، الى ٣٧٧، ٣٧٨

٢ـ لأن الشريعة المحمدية صورة لعلمه عليه السلام و علمه صورة لحقيقة الألهية والحضرة الاحدية و انه عليه السلام باطن الكل والكل صورته و ظاهره و قد ورد عنه عليه السلام ان للقرآن ظهراً وبطناً و حداً و مطلعاً والقرآن مقام جمع الأحكام الالهية والشريعة المحمدية وان له عليه السلام ظاهراً و باطناً و حداً و مطلعاً وقد حققنا هذاالبحث فى شرحنا على المقدمة القيصرى و الفصوص و حواشينا على مصباح الأنس (شرح مقدمة قيصرى ط مشهد ١٣٨٤ ه ق ص ٣٧٠ الى ٣٧٤ . تعليقات آقاميرزا هاشم بر مفتاح ص٣ الى ٧ . تطبيق بطون القرآن على مراتب وجود الأنسان . القرآن والعترة ص٦٧ .

بلا روح يتحرك بلا قصد كطير مذبوح ،فلا يزال يتعب بدنه فی‌الحركات و يزداد سعيه فی صورة الطاعات ولا وزن لها عندالله مجردة عن‌النيات لايحصل بهاالزلفی اذ هی من‌الدنيا لأنها امور محسوسة زائلة يغتر بهاالمجمود علی‌الصورة منفكاً عن روح‌اليقين وهو عند نفسه انه علی شیء من‌الدين بل هو مستخدم للشريعة مطواع للطبيعة كالذين قال‌الله تعالی فيهم : «قل هل ننبئكم بالأخسرين اعمالاً الذين ضل سعيهم فی‌الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا» الا ان يتوب عن اشتغاله بغيرالحق ويسلك سبيل‌الله ويستقيم علی صراطه حتی يكتسب روحاً كاملة و نعمة شاملة يرفعه الی السماءالعالية وتنجيه عن‌الهوی فی الهاوية .

ومن كان مقبلاً علی‌العلوم‌الحقيقية والآراء العقلية و هو متغافل عن اقامة الظواهر الشرعية متكاسل عن طاعة النسك الدينية التكليفية فهو كذی روح قدانتقلت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك ان ينكشف سوآته و ينهتك علی‌الخلايق عورته اذا اراد ان‌يخرج بصورته المجردة قبل قوامها فی غير اوانها و نطق بالحكمة قبل نضجها و تمامها فی غير زمانها فلا شك ان حقه يزهق و علمه يتمزق .

اعاذنا‌الله و اياك من هذين‌الطريقين‌العادلين باهلهما عن سنن‌الحق القديم و سلوك‌الصراط‌المستقيم .

الاشراق‌التاسع :
فی ان النبوة والرسالة منقطعتان
عن وجه‌الأرض كماقاله خاتم‌الرسل

اعلم انهما منقطعتان بوجه دون وجه (كما قاله بعض‌العارفين) انقطع منها مسمی

النبی والرسول وانقطع نزول الملك حامل الوحی علی نهج التمثیل ولهذا قال : «ولا نبیّ بعدی» ثمّ ابقی حکم المبشّرات وحکم الائمّة المعصومین عن الخطاء «علیهم السلام» وحکم المجتهدین و ازال عنهم الاسم وبقی الحکم و امر من لا علم له بالحکم الالهی : ان یسئل اهل الذّکر کما قال تعالی[۱] : «فاسئلوا اهل الذّکر ان کنتم لا تعلمون [۱]» فیفتونه بما ادّی الیه اجتهادهم وان اختلفوا کما اختلف الشّرایع قال : «لکلّ جعلنا منکم شرعةً [۲]» وکذلك لکل مجتهد جعل له شرعة من دلیله و منهاجاً وهو ما عیّن دلیله فی اثبات الحکم وحرّم علیه العدول عنه وقرّر الشرع الالهی ذلك.

فالنّبوّة والرسالة من حیث ماهیّتهما وحکمهما ماانقطعت وما نسخت و انّما انقطع الوحی الخاص بالرسول والنبیّ من نزول الملك علی اذنه وقلبه فلا یقال للمجتهد ولا للامام انه نبیّ ولا رسول .

واما الاولیاء فلهم فی هذه النّبوّة مشرب عظیم لا سیّما قد روی انّه قال صلی الله علیه وآله :

«ان لله عباداً لیسوا [۳] بانبیاء یغبطهم النبیّون» و قال: «ان فی امّتی محدّثین مکلّمین» و قال : «انّ من حفظ القرآن قد ادرجت النبوّة بین جنبیه» فانّها له غیب وهی للنبی شهادة فهذا هو الفرقان بین النبی والولی فی النبوّة فیقال فیه نبیّ ویقال فی الولیّ وارث والولیّ والوارث هما اسمان الهیّان «والله ولیّ الّذین آمنوا [۴]. والله خیر الوارثین [۵]» فالولایة نعت الهی وکذا الوراثة والولیّ لا یأخذ النبوّة

۱- س ۱۶، ی ۴۵، ۷

۲- س ۵، ی ۵۲

۳- وهم الاولیاء المحمدیین الذین هم افضل من اولوا العزم من الرسل لان جهة ولایتهم اوسع من جهة ولایة المرسلین لاتحادهم من جهة ولایتهم مع خاتم النبیین .

۴- س ۲، ی ۲۵۸ ۵- س ۲۱، ی ۸۹

من نبیٍّ الاّ بعد ان یرثها الحق منه ثم یُلقیها الی الولی لیکون ذلک اتمّ فی حقّه وبعض الأولیاء یأخذونها وراثة من النبی(ص) وهم الّذین شاهدوه کاهل بینه «علیهم السلام» ثمّ علماء الرسوم یأخذونها سلفا عن خلف الی[1] یوم القیامة فیبعد السّند.

واما الأولیاء یأخذونها عن الله من کونه ورثها وجاد بها علی هؤلاء فهم اَتباع الرّسل بمثل هذا السند العالی المحفوظ الذی: «لایأتیه الباطل من بین یدَیه[2] ولا من خلفه تنزیل من حکیم حمید».

قال ابویزید: «اَخذتم علمکم میّتاً عن میّت و اخذتُ[3] عن الحیّ الذی لا یموت» قال سبحانه لنبیّه فی مثل هذا المقام لما ذکر الأنبیاء علیهم السلام فی سورة الأنعام: «اولئک الّذین هدی الله فبهدیهُم اقتدِه[4]» وکانوا قدماتوا ورّثهُم الله وهو خیر الوارثین ثمّ جاء علی النبی بذلک الهدی الّذی هدیهم به وهکذا بعینه علم الأولیاء الیوم بهدی النبی وهدی الأنبیاء صلوات الله علیهم اجمعین اخذوه عن الله القاها[5] فی صدورهم من لدنه رحمةً بهم و عنایةً سبقت لهم عند ربهم کما قال فی حقّ عبده خضر آتیناه رحمةً من عندنا[6] و علّمناه من لدنّا علماً» وهذه النبوّة ساریة فی الحیوان مثل قوله تعالی: «واوحی ربّک[7] الی النّحل اَن اتّخذی من الجبال» الی قوله: «فاسلُکی سُبل ربّک ذللاً» فمن علّمه الله منطق الحیوانات وتسبیحی النّبات والجماد و علم صلوة کل واحد من المخلوقات و تسبیحه، علم انّ النبوّة ساریَة فی کل موجود لکنّها لا یطلق[8] اسم النبی والرسول الا علی واحد

۱ــ یأخذونها خلفاً عن سلف ... د،ط

۲ــ س ٤١، ی ٤٢

۳ــ فی بعض النسخ: اخذنا علمنا عن الحی ...

٤ــ س ٦، ی ٩٠

۵ــ س ۱۸، ی ٦٤

٦ــ س ١٦، ی ٧٠

٧ــ خاصة الرسل منهم .... د،ط

٨ــ لا ینطلق ... ل،م

منهم و على الملائكة خاصّة الرّسُل [1] منهم وهم الملائكة و كلّ روح لا يُعطى رسالة فهو روح ولا يقال له ملك [2] الاّ مجازاً فانّه مشتق من الاكولة وهى الرسالة [3] تمّت [4] .

١ـ وقد فصلنا وجوه الفرق بين النبوة والولاية واقمنا الأدلة الكشفية والنظرية على عدم انقطاع الولاية و ساير المسائل المرتبة بالولاية والنبوة فى شرحنا على المقدمة القيصرى وشرحنا على الفصوص الحكم لمؤلفه الشيخ الاكبر .

٢ـ ولا يقال تلك ... د،ط ـ ل،م

٣ـ فى بعض النسخ : الاشراق العاشر والظاهر ان الكتاب ختم فى هذا الموضع اى بعد هذا العنوان «الاشراق العاشر» و الى هنا جف قلمه الشريف والظاهر انه تم مطالب هذا المشهد

٤ـ ولقد فرغنا من تصحيح هذا الكتاب والتعليق عليه ضحوة يوم الجمعة صفر المظفر ١٣٨٥ من الهجرة النبوية وانا العبد الفقير الى الله الغنى الدائم سيد جلال الدين الآشتيانى .

٤ـ وقد تم كتاب الشواهد بسعى و اهتمام من صديقنا المعظم الاستاد الماهر فى الطباعة ومتصدى مكينة انترتيب محمود الناظران (الخيابانى نژاد) .

تعلیقات بر الشواهد الربوبیه

تألیف

حکیم متفقه و فیلسوف متأله

حاج ملا هادی سبزواری

(م ۱۲۱۲ – ۱۲۸۸ ه ق)

تعلیق و تصحیح و مقدمه

سید جلال الدین آشتیانی

استاد فلسفه و تصوف اسلامی دانشگاه

بسم الله الرحمن الرحیم

کتاب‌حاضر «حواشی محققانهٔ حکیم محقّق حاج ملا هادی سبزواری» قدّه (م ۱۲۸۸ هـ ق) بر «شواهد» است که بانضمام کتاب «الشّواهدالربوبیة فی‌المناهج السّلوکیّة» جزء انتشارات دانشگاه مشهد در دسترس اهل حکمت و عِرفان قرار میگیرد .

ما چون شرح حال نسبةً مبسوطی از صاحب این تعلیقات و شاگردان نامی او که از مدرّسین علوم عقلی بودند درمقدّمهٔ شواهد تهیه‌وطبع نموده‌ایم که با همین حواشی منتشر میشود لذا از شرح حال مؤلف درمقدمهٔ این‌تعلیقات خودداری نمودیم .

این حواشی که بانضمام شواهد منتشر میشود تحقیقی‌ترین آثار حکیم سبزواری است که حاکی از کمال دقّت و تحقیق وقدرت فکری و احاطهٔ این مرد بزرگ بر افکار حکما و عرفای اسلام خصوصاً ملا صدرا میباشد . حقیر درنظر دارد جمیع رسائل و مُصنّفات حکیم سبزواری را که هنوز بطبع نرسیده‌است مستقلاً منتشر نماید . این حکیم عالیمقام دارای رسائل مُتعدّد تحقیقی‌است که کثیری از عویصات و مُعضَلات فلسفی را بِرَوِش حکمت متعالیه و فلسفهٔ ملا صدرا بیان نموده‌است ، اکثر تألیفات مختصر و رسائل کوچك حاج ملاهادی دارای مطالب ارزنده و تحقیقات عالیهٔ فلسفهٔ اسلامی میباشد .

مشهد مقدس رضوی ، آبان ۱۳۴۵

سید جلال‌الدین آشتیانی

بسم الله الرحمن الرحيم

فهذه

حواش من العبد المحتاج الى

رحمة البارى الهادى بن مهدى السبزوارى

حشره الله مع الأخيار على الكتاب المستطاب

المسمّى بالشّواهد الرّبوبيّة المشتمل على قواعد

الأشراقيّة التى لأولى الألباب مراقى و مصاعد و لقلوبهم

النوريّة اهنأ موايد ولافئدتهم المعنويّة امرى موارد ولارصاد

عقولهم القدسيّة لأستعلام احكام سماء القدس اتمّ مراصد و لشهود

اشراقات شمس الحقيقة ابهى مشاهد و لغوّاص بحر الحكمة المتعاليّة اعلى

فوائد

لله درّ مصنّفه صدر الصّدور

و بدر البدور لا يبدو مثله ، روّح الله

روحه و كثّر قدسه يا شاهد يا ماجد يا حامد يا راشد

ا- هذه تعليقات انيقة و تحقيقات رشيقة على خير مصنف لخير مصنف فى القرون الماضية كتبها الحكيم المحقق سلطان الفلاسفة و صدر المتألهة المولى السبزوارى على كتاب الشواهد الربوبية لمؤلفة الحكيم العلامة افضل المحققين و خاتم الالهيين مولانا الاعظم و استادنا الاقد (رضى الله عنه) وقد وفقنى الله تعالى ا بطبع هذا الكتاب و حواشيه الحمد لله على بلوغ ماقصدنا و حصول ما اردناه .

قوله (ص٦ ، س١) : «المشهدالاول فيما يفتقر اليه فى جميع العلوم.....»

اعلم ان وضع هذاالكتاب المستطاب على مشاهد خمسة وفى كل مشهد شواهد وفى كل شاهد اشراقات [1] .

والمشهد محل الشهود و ميقات التّجلّى و منصّة الظهور وكل منها يصيّر القلب مظهراً ومشهداً ومجلّىً لنورالوجود ولو علماً فان موضوع الحكمة الالهيّة هو حقيقة الوجود كما ستعرف انشاءالله [2] .

واماالشاهد فهوالدليل والبيّنة مثل دلالة مفاهيم الوجود والوجوب المطلق والوحدة الحقّة على الحقيقة لأن حيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيّة الوجوب لكونها حيثيّة الاباء عن العدم والوحدة الحقّة مالاثانى له[3] فى الوجود مبايناً بينونة عزلة بل كدلالة حقيقة الوجود على حقيقة الوجود و شهادة ذاتها بذاتها على ذاتها لأن التفاوت انّما هو فى المفاهيم الدالّة لا فى المصداق

هذا فى شواهدالمشهدالأول . واماالاحكام الماهيّة وفى بعض شواهدالمشاهد الأخرى و اماالاشراقات فهى كفنون التجلّيات و شعب الواردات فهذه التراجم من باب تسمية السبب باسم المسبّب .

واما افتقار جميع العلوم الى ما فى الشواهد والاشراقات للمشهدالأول فنقول اماالوجود و معرفة احكامه فلان موضوعات سايرالعلوم هليّةً بل حيثيّةً يتبيّن فى العلم الأعلى .

واماالوجوب الذّاتى والصفاتى فمعلوم اذ مالم يثبت الواجب الخالق للعالم و

١ـ فى النسخ الموجودة عندنا : وفى كل مشهد اشراقات. وهواشتباه من الناسخ اوسهو من الحكيم المحشى قده

٢ـ بناءاً على اصالة الوجود و وحدة حقيقته و كونه ذا مراتب مختلفة و اما بناءاً على وحدة الوجود وحدة شخصية لا سنخية يكون موضوع علم الالهى حقيقة الوجود

٣ـ والوحدة الحقة الحقيقية ... آ،ق

والجزئيات و بانا مدنيّون بالطبع محتاجون الى' معاملة و عدل و يقال : انه قادر على' اظهار المعجزة على' يد الصادق و عدم اظهاره على' يد الكاذب وما لم يثبت انه متكلم و مكلّف كيف يتحقق له كلام وكتاب وسنّة و اجماع و افعال مكلف من حيث هو مكلّف حتى يكون موضوع علم التفسير والحديث والفقه و اصوله وقس عليه احكام الوحدة والكثرة والتقابل والتخالف والتماثل و اقسام التقدم والتأخر والمعيّة و انحاء العلّة والمعلول و ابطال الدور والتسلسل وغيرذلك فان جميع العلوم مفتقرة الى' تحقيق هذه .

قوله (ص٦ ، س٥) : «ولأن غيره به يكون متحققاً الى' آخره....»

هذا يوهم المصادرة وليس مصادرة لأنه من المتحقّقات عقلاً[١] و اتفاقاً : ان الماهيّة من حيث هى ليست الا هى لا يستحق لحمل الوجود ولا المعدوم والخلاف انما هو بعد الجعل ان الأصيل يعنى الموجود الحقيقى هل هو الماهيّة اوالوجود ولو بعد الجعل لأن نفسها هى التى قبل اعتبار الجعل بعينها والحيثيّة التعليلية خارجة والوجود على تقدير الاعتباريّة ليس الا المفهوم و ضمّ المعدوم الى المعدوم لا يصير مناط حمل الوجود و كذا مثل الانتساب لان مقولة الأضافة اعتباريّة فكيف يستحق الماهيّة لحمل الموجود فى ذاتها وسيأتى زيادة استكشاف لهذا فى مبحث الجعل ولو بنى على تسليم الخصم ان الوجود تحقق الماهية و كونها كان جدلا خارجا عن قانون الحكمة لأن مطالبها لا بدّ ان يكون برهانيّة على ان معنى قول اهل الأعتبار ان الوجود تحقق الماهية وكونها ليس فمعناه عند اهل الحقيقة لأن هؤلاء المحققين يقولون : ان الوجود تحقق الماهيّة فهو المتحقق بالذات وهى المتحققة

١- من المحققات عقلا... آ،ق

بالعرض الفانیه فی الوجود الحقیقی الطارد للعدم «ان هی الا اسماء[1] سمّیتموها انتم و آباؤکم ما انزل الله بها من سلطان و کسراب[2] بقیعة . الآیة» ولو لم یعتبر معها الوجود لایطلق علیها الحقیقة و اولئك یقولون ان الوجود لیس الا تحقق الماهیة و تحقق الشیء لیس متحققاً بل متحقق ولا یرد علیه القسمة الی المتحقق و اللامتحقق اذا المتحقق ذلك الشیء وهو الماهیّة فغیر الوجود یکون متحققاً لا هو ولایخفی علی المحقق وهنه.

قوله (ص٦ ، س٧) : «ولأنه المجعول...»

هذا ایضاً یوهم المصادرة ولیس بها[3] لأن مسئلة اصالة الوجود فی التحقق غیر مسئله اصالته فی الجعل لأن مسئله اصالة الوجود او الماهیة تتمشّی علی القول بجواز الترجّح بلامرجّح والقول بالبخت والاتفاق «خذل الله قائله» و کذا علی القول بالأولویّة الذاتیة بخلاف اصاله الوجود والماهیه فی الجعل علی هذه الأقوال اذا الممکن زوج ترکیبی له ماهیّة و وجود والمحقّقون الالهیون . و ان قالوا : المتساویان ما لم یترجّح احدهما علی الآخر بمنفصل لم یقع ، الا ان ارباب الأقوال المذکورة لم یقولوا به مع کونه بدیهیّاً اولیّاً فیمکنهم التشاجر فی اصالة احدی الشیئین فی التحقق لا فی الجعل بل یکن للالهی التکلم فیها قبل اثبات الصانع .

ان قلت : هب انه لا مصادرة هنا لکن یلزم الدور کما لا یخفی .

قلت : لا دور لا مکان اثبات مجعولیّة الوجود ، بادلّة اخری[1] غیر اصالته فی التحقّق کلزوم کون المجعول شخصاً .

۱ـ س ۵۳، ی ۲۳

۲ـ سورة نور ، آیة۲۹ . والذین کفروا اعمالهم کسراب. . . . . .

۳ـ ای مصادرة .. واعلم ان اکثر الادلة التی اقیمت علی اصالة الوجود یتوقف تمامیة بعضها علی بعض وقد قررنا حقیقة هذا البحث (الذی کان من امهات المسائل الحکمیة بل یکون اساس الفلسفة الالهیة) فی حواشینا علی المشاعر و رسالة صنفناها فی الوجود «شرح مشاعر اللاهیجی ط مشهد ۱۳۸۳ ه ق ، هستی از نظر فلسفه و عرفان ۱۳۸۰ ه ق»

قوله : «فی وجدانه» بعد تحقیق تحققه و وجوده النفسی حقق کیفیة وجوده الرابطی للنفس .

قوله (ص ٦ ، س٩) : «ولا بصورة مساویة»

ان قلت : التعریف بالفصل القریب حد و بالخاصة رسم" و معلوم ان کلاً منهما مساو للمعرف فکیف جعل المصنف قدس سره هذا قسیما للأولین ...

قلت : فیه وجهان احدهما : ان یراد بالصورة شیئیة المفهوم کما فی الأولین ولکن یراد بالمساواة ، المساواة فی المعرفة والجهالة فکأنه قال: اولاً لایمکن تصوره بالأعرف وثانیاً ولا بالمساوی فی الوضوح والجلاء لأن الوجود اعرف من کل شیء وهذا ینشعب الی شعبتین لأن المفهوم اعم من الماهیة لأنها هی التی تکون حاکیة عن الوجود المحدود ، والمفاهیم المساوقة لمفهوم الوجود حاکیة عن الحقیقة المرسلة کالنور والوحدة المطلقة والوجوب المطلق والحیوة الساریة والهویة و نحوها ، لکن کلها لیست اعرف من الوجود .

و ثانیهما : ان یراد بها شیئیة الوجود و کثیراً ما یطلق الصورة علی ما به الشیء بالفعل فکانه قال : ولا یمکن تصور مرتبة من الوجود الحقیقی بمرتبة اخری منه اذ لا یتصور حقیقة الوجود بحقیقة الوجود لأن الشیء لا یتثنی ولا یتکرر بنفسه ، نعم قد یقال : العلة حد تام للمعلول والمعلول حد ناقص للعلة. والعلیة والمعلولیة بالذات انما هما فی الوجودات لکنه لیس حداً مصطلحاً والمقصود نفی التصور الذی هو قسم من العلم الحصولی .

قوله (ص٦ ، س١٠) : «واما فی الوجود فلا یمکن ذلك»

اذ لا ماهیة لحقیقة الوجود سوی الأنیة حتی یکون باقیة فی نشأتی الذهن والخارج کما فی الموجودات الذهنیة فان الأشیاء تحصل بانفس ماهیاتها فی الذهن

فالماهیّة فیها کالهیولی الباقیة فی الحالات للکاینات مصحّحه للهوهویّة ، و ایضاً الوجود عین انه فی الاعیان وحاقّ الواقع و منشأ الآثار فلو حصل فی الذهن ای موجوداً بوجود لا یترتب علیه الاثر لانقلب .

قوله (ص ٦ ، س ١٠) : «الا بصریح المشاهدة»

بان تصیر النفس عین الوجود ای فانیة فیه ، لان العلم الحضوری اما علم الشیء بمعلوله او علم الشیء بنفسه و بالمفنی فیه ، فالاستثناء منقطع .

قوله (ص٦، س١٢) : «ولا جزئی»

للجزئی معان : احدهما الشخص الحقیقی و هو الوجود الحقیقی فان التشخص بمعنی منع الصدق علی الکثرة بالوجود کما یجیء ولاشک ان الوجود جزئی بهذا المعنی ای تشخص و متشخص بذاته .

والآخر الماهیة النوعیّة مع الوجود الحقیقی .

والماهیه النوعیّة المحفوفة بالعوارض المشخصه بمعنی امارات الشخص و نفس الماهیّة المعروضة التی هی جزئی طبیعی .

والمجموع الذی هو جزئی عقلی والعارض الذی هو جزئی منطقی .

فبهذه المعانی مسلوب عنه .

قوله (ص ٦ ، س١٣) : «لا مطلق ولا مقید»

فان هذه اوصاف[1] المفاهیم والماهیّات و عند اهل النظر لو لم یکن هذه مخصوصة بالمفاهیم فلا اقل من اکثریّته استعمالاً فیها فالمطلق المسلوب عنه کما فی الماهیّة المطلقة المقابلة للمخلوطه والمجرّدة .

واما عند المتألّهین فیطلق علیه المطلق بمعنی الوسیع المجرد عن الحدود

۱ــ حقیقة الوجود المأخوذة بلابشرطیة واسع علیم لا یتصور اعم منه مراد از این لابشرط، لابشرط مقسمی است نه قسمی مقید بلابشرطیت .

والتعينات الاعتباريّة و بهذا المعنى يطلق على الواجب بالذات كما قال المولوى الرومى :

ما عدمهائيم و هستيها نما — تو وجود مطلق و هستىِّ ما

قوله (ص۷ ، س۱) : «ولا ايضا يحتاج فى تحصله الى آخره .

لأنّ الوجود عين التحصل فكيف يحتاج الى[۱] هذه و شأنها افادة التحصل و قد تعرض له لأن هذا الفرض لا ينافى بساطة الوجود كالجنس الأقصى البسيط المحتاج الى الفصل المقسم فى التحصيل وكالفصل الاخير البسيط المحتاج الى المصنف والمشخص فى التحصل الطبيعى .

قوله (ص ۷ ، س ٥) : «سريانا مجهول الكنه» ۱ .

فهو بوجه كسريان الضوء فى الظل حيث ان الضوء اذا سرى فى الظل أفناه فانّ الماهية كسراب بقيعة . الآية

قوله (ص۷ ، س۱٥) : «ان الوجود فى كل شئ عين العلم الى آخره»

بيان ذلك ان الوجود الحقيقى هو النور الحقيقى لكونه ظاهراً بالذات مظهراً للماهيات، كما ان النور المجلى ظاهر بالذات مُظهِر للألوان وغيرها من المبصرات و هذا معنى معظم مراتب الوجود عند الأشراقيين بالنور كنور الأنوار والأنوار القاهرة والأنوار الاسفهبدية والأنوار العرضية فالوجود ما به الأنكشاف ذاته وغيره لذاته بل هى عين الأنكشاف وكل ما هو كذلك علم اذ ليس العلم الا هذا .

ولذا قال الشيخ الأشراقى : «العلم كون الشئ نوراً لنفسه ونوراً لغيره[۲] »

۱ـ فى النسخ الموجودة عندنا سرياناً مجهول التصور .

۲ـ ليس فى كلمات الشيخ الاشراقى عين ما ذكره الحكيم المحشى «قدس سره» فى الحكمة الاشراق ط ع ۱۳۱٤ ه ق ص ۲۹٥ : ان النور هو الظاهر فى حقيقة نفسه المظهر لغيره و قد فسر عن قدرته تعالى بنورينه تعالى .

والقدرة هى الفياضيّة على سبيل الشعور والمشيئة ذاتيّة الفياضيّة والشعور والمشيئة والإرادة ليستا الا الميل المؤكد والمحبّة والعشق والرضا والابتهاج و نحوها .

والوجود ليس الا العشق بنفسه والابتهاج بذاته و بآثاره بما هى آثاره .

ولما كان الوجود خيراً لذيذا كان عين الإرادة بمعنى المرادية .

والتكلّم هو الإعراب عما فى الضمير

والوجود المنبسط ظهور الوجود المكنون المصون الذى هو غيب الغيوب و إعراب عن الضمير الذى هو الكنز المخفى وقس عليها ساير الصفات .

وبناءً على كون الوجود عين العلم والقدرة والإرادة بتجوز البرهان اذا امعنت عاينت ان لا تقف فى مفهوم الوجود ولا فى معنونه الذى فى عالم الفرق و عالم فرق الفرق بل ترقيت الى وجود النفوس الناطقة وعلمت ان وجود النفس عين العلم بذاتها لأن علمها بذاتها حضورى وهو علم وعالم ومعلوم وكذا عين القدرة على القوى لأنها قابل بالرضا لها و عين الإرادة والمريد والمراد بل جميع ما يريد انما يريدها لذاتها وعشق و عاشق و معشوق لذاتها وحيوة و حىّ بالعرض و نور كما يسميها الإشراقى بالنور الإسفهبد و كلمة و متكلم و ناطق بالنطق الحقيقى اى الكليات العقلية و قس عليها والوجود سنخ واحد فالوجود الطبيعى الفرقى ايضاً هكذا الا انه كما ان الوجود الضعيف كلا وجود بالنسبة الى الوجود الجمعى كذلك العلم والإرادة والحيوة والقدرة ونحوها واذا حققت فروعه الشامخة مثل ان صفات الواجب تعالى عين ذاته و ليس ذاته الا الوجود و مثل تسبيح الاشياء كلاً و طرّاً لله تعالى [1] .

من اتحاد حقيقة الوجود فانها كنوع واحد مشكّك ما فيه التفاوت فيه عين ما به

۱ــ والدليل على عينيته الوجود للعلم والقدرة والارادة والعشق والابتهاج : ان صريح ذاته عين الوجود وان عليته للاشياء عين ذاته واذا تجلى الحق بصريح ذاته فى المظاهر ، يتجلى بجميع اسمائه و صفاته والصفات الكمالية لا ينفك عن الوجود السارى والا لزم ان لايكون صريح ذاته علة للاشياء .

التفاوت لكن لايقال عليها النوع لأنه وصف شيئية الماهية و انما يقال انها سنخ واحد و هذا طريقة الفهلويين في الوجود .

وطريقة الشيخ الأشراقى فى حقيقة النور فان النور الاقهر والقاهر والاسفهبد والنور العرضى عنده سنخ واحد .

قال فى حكمة[۱] الأشراق : «النور كله (اى جوهراً[۲] كان او عرضاً) فى نفسه لا يختلف حقيقته الا بالكمال والنقصان »

وقال ايضاً «الانوار المجردة لايختلف[۱] فى الحقيقة» الى غير ذلك .

وعبارات الشيخ الرئيس فى الشفاء والمباحثات تنادى بان تخالف الوجودات ليس بالذات بل بالماهيات المقابلة و بأن الوجود يقبل الشدة والضعف والحقيقتان المتخلفتان ليست احديهما شديدة الأخرى[۱] ولا الأخرى[۱] ضعيفة الأولى[۱] و انما لم يبق القول بالتباين على ظاهره لسخافته اذ الوجود بسيط فلو تباين مراتبه كانت بينونتها بتمام ذواتها البسيطة كنور و ظلمة و علم وجهل و قدرة و عجز .

ولو كان كذلك لزم التعطيل فى المعارف والمحامد و نحوها و جاز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متباينة بما هى متباينة ولتمّت شبهه[۳] ابن كمونه[۳] ولم ينحل عقدتها قط[۳] اذ لو جاز المتباينة بتمام الذات فى المراتب الطوليّة من العلل والمعلولات لجازت فى وجودين متكافئين كل فى عرض الآخر و كان معطى الكمال والفعلية فاقداً لهما . وادعى البداهة فى بطلانه و فى وجدانه اياهما ولم تكن الموجودات الآفاقيّة

۱- شرح حكمت الاشراق ط ک ۱۳۱۲ هـ ق ٤٠٤.

۲- عبارة حكمة الاشراق : «النور كله فى نفسه لايختلف حقيقته الا بالكمال والنقص» اى جوهراً كان اوعرضاً.. من عبارة الشارح العلامة

۳- عبارة الشيخ المقتول : ومن طريق آخر فنقول : الانوار المجردة نفوساً كانت او عقولا . . . شرح حكمة الاشراق ط ۱۳۱۲ ص ٤٠٤، ٤٠٥ قال ارسطو: وفى كثير من الاشياء كان ماهو لم هو كما فى المجردات

والأنفسيّة آيات الله تعالى وهل تكون الظلمة آية النور والعجز آية القدرة والجفاف آية البلّة ولم يكن العلّة حدّاً تاماً للمعلول والمعلول حدّاً ناقصاً للعلة كما قال القدماء ولم يكن ما هو لم هو فى كثير من الأشياء كما قال ارسطاطاليس ولم يكن العلم التام بالعلّة علماً تامّاً بالمعلول كماقال به المحققون بل عبروا : بادوات القصر وقالوا ذوات الأسباب لا تعرف الا باسبابها ولم يكن التغيرات الطوليّة استكمالاً ولبساً للفعلية ثم لبس كما انها فى السلسلة العرضيّة الكونيّة خلع ثم لبس ولا الموجودات الكاملة بالنسبة الى الناقصة كاجمال و تفصيل ولف ونشر ولا جامعاً لجميع فعليات مادونه مع شئ زائد .

وبطلان التوالى كثبوت الملازمة ظاهر عند ارباب التحقيق والله ولى التوفيق .

قوله : «لا بمعنى انه مؤثر فى الماهيّة الى آخره» أن قلت : فما معنى الملازمة العقلية اذ لم يتحقق شئ من الشقين المشهورين بينهما [۱] .

قلت : معنى تحقق احد المتلازمين بآخر الملازمة العقلية اعم من التحقق بالذات وبالعرض الذى هو مصحوب صحّة السلب بوجه برهانى و مراده من التقدم هو التقدم بالحقيقة الذى ملاكه الكون ولو على سبيل التجوز البرهانى او يقال بدل قولهم : او

۱ـ قدما حتى به آنهایى كه قول به تباین در وجودات استناد داده شده‌است قواعدى در كتب خود ذكر كرده‌اند ویا از آنها نقل شده‌است ویا آن قواعد ازمسائل مسلمهٔ فن فلسفه‌است كه باتباین در وجود سازش ندارد قول به تباین مستلزم محذوراتى‌است یكى آنكه لازم میآید علم و قدرت و اراده وسایر صفات كمالیه وجود بنحو تباین بالذات برمصادیق حمل شود در حالتى كه اشتراك معنوى این مفاهیم مسلم‌است هیچ فیلسوفى نمیتواند وجود را باعتبار آنكه اعم اشیاء است موضوع فلسفه قرار دهد. عدم وجود انتزاع معناى واحد از حقایق متباینه مسلم‌است از قواعد مسلمه‌است كه معطى كمال فاقد كمال نیست و نیز گفته‌اند : «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» و گفته‌اند : فعل كل فاعل مثل طبیعته . باید از وجود معلول پى بعلت و از وجود علت بمعلول پى نبرد باید علت حقیقى از علم تام بذات خود بهیچ معلولى علم بهم نرساند و وجودات خارجیه علم تفصیلى حق نباشند .

يكون احدهما معلولاً للآخر. او يكون احدهما متحققاً بالآخر كما قال المصنّف قدّس سره. سواء كان معلولاً اولا بل كتشخص المبهم بالمعين و سراب الوجود بالوجود ، فانّ المعلول لا بدّ له من شيئية الوجود ، وليست للماهية ؛ و شيئيّة الماهية دون المجعوليّة .

قوله : «بذاته و بمفيضه الاول» بالنسبة الى حقيقة الوجود والثانى بالنسبة الى الوجود الخاص .

قوله : لكان مفتقراً الى تحصيله الى آخره» اى الفصل المقسم و هذا بالنسبة الى الجوهر الجنسى مثلاً وما يجرى مجراه وهو المصنّف والمشخص بالنسبة الى الجوهر النوعى مثلاً كما هو مقتضى اطلاق قوله : «ليس بجوهر ولا عرض...» فى اول هذا الاشراق فلفظ تحت مضمونه السنخ اى لو كان الوجود من سنخ الجوهر و ملحقاً به الى آخره .

قوله (ص٩ ، س٨) : «فان ما ذكره نشأ ...»

لما كان ظاهر هذا القول سخيفاً جدّاً فليئوّل بان الوجود اراد به المفهوم العام و اراد بالعرض العرضى ، كما يقال فى ايساغوجى العرض العام والعرض اللازم والعرض المفارق و بالموضوع مقابل المحمول كما يقال يتكثر الوجود بتكثر الموضوعات .

قوله (ص٩ ، س ١٠) : «وكذا فى الاذهان...»

اى فى حاق الذهن ايضاهما واحد والتعدّد بتحليله و تعمّله ولهذا افضل العبارات فى هذا المقام عبارة افضل المحققين نصير الدين الطوسى قدس سره فى التجريد «فزيادته [1] فى التصور» حيث لم يقل فى الذهن [2] .

١- شرح تجريد ط ١٣٧٦ ص ١١

٢- للفرق بين الحملين لان مفهوم الوجود غير الماهية بحسب المفهوم والوضع جداً .

قوله (ص۹ ، س۱٦) : «لأنها تخلية القابل...»

يعنى كون التخلية بالحمل الأولى تخلية لا تخليطا يصحح كون احدهما موصوفاً والآخر صفة لحصول المغايرة التى هى شرط الاتصاف و كون التخلية بالحمل الشايع تخليطاً و نحواً من الوجود يصحح ثبوت المثبت له .

ان قلت : اذا كان التجريد وجوداً كان ثبوته للماهيّة فرع ثبوتها فيلزم المحذورات .

قلت : نجمع بين الحيثيّتين فالتجريد من حيث انه تجريد عن كافّة الوجودات وعن العوارض حتى عن هذا الاعتبار سلب لا ثبوت شىء لها حتى يستدعى ثبوت المثبت له مع ان لحاظ كونه وجوداً عقليّاً يقف و ينقطع .

قوله (ص۱۰، س۱) : «فانظر..... الى آخره»

بل حقيقة الوجود حقيقة صيرت مقابلها الذى هو العدم من صقعها فكيف حال قابلها لأن كلّ مايشار اليه ايّة اشارة كانت عقليّة او وهميّة او خياليه او حسّيه و كل ما يخبر عنه اى اخبار كان و باللااخبار فهو الوجود اذ العدم لا يشار اليه ولا يخبر عنه .

قوله (ص۱۰ ، س۱۱) : «فى ان الامتياز بين الوجودات بماذا .... ؟»

انما عبر بالامتياز والتخصّص كما فى الاسفار دون التشخص لتصريحه هنا و فى الاشراق الثالث و فى كتبه الاخرى[۱] بانّ الوجود متشخص بذاته متطور باطواره فليس للوجود افراد واشخاص انما له المراتب والدّرجات ، وقد حقق فى موضعه انّ الامتياز امر اضافى و يحصل بالكليات كالتخصّص والتشخص نفسى ولا يحصل بانضمام كلى الى كلى فامتياز مراتب الوجود بعضها عن بعض لاينافى كونه حقيقة

۱ـ الاسفار الاربعة ط ۱۲۸۲ ه ق ص ۸ ، المظاهر الالهية ط ۱۳۸۱ مشهد ص ۱۱ ، المبدء والمعاد ص۱۰۹

الوجود واحدة وحدة حقّة حقيقة و آيه ذلك الا نسان اذ له مراتب طـوليّه من : «الطبع والنفس والقلب والروح والسرّ والخفى والاخفى» .

وهذه هى المسماة عند العرفاء باللطايف السبع[1] ومراتب عرضيّة من الاسفار الاربعة ومن الحالات النفسانيّة والبدنيّه وامتياز كل مرتبه عن الاخرى لا ينافى كونه شخصاً واحداً و تعين كل مرتبة ليس مشخصاً لها لان كل تعـين ليس تشخصاً فمرتبة الصبابه ممتازة عن مرتبة الشباب مثلا لكن ليست تشخصاً والا كان الصبى شخصاً واذا بلغ الشباب صار شخصاً آخـر و هو خلاف البديهة والمنبّه ان الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية بل زيد الغرثـان ممتاز عنه بعينه اذا كان شبعاناً و هو بعينه عطشاناً ممتاز عنه ريّاناً و هكذا ولم يصر اشخاصاً .

والسر فى ذلك : ان هذيّة البدن بالنّفس وهويّة النفس بالوجود الحقيقى فاذا رأيت احياناً فى كلامه لفظ الافراد فى الوجود فاعلم ان مراده مراتب الوجود كما هو طريقة الفهلويين و مصرح به فى كلامـه مراراً كيف والتعدد الافرادى اينما تحقق انما هو بتخلل الغير ولم يتخلل الغير فى الواقع فى الوجود والشىء الذى يساوقه[2] .

قوله (ص ١٠ ، س١٢) : «اما بالتقدم الى قوله (س١٣) او بعوارض مادية»

يعنى ان الوجودات ان كانت من السلسلة الطوليه كما يشير اليـه قوله فوق الاكوان والحركات كان تخصيصها بالتقدم والتأخر ونحوهما ماهو المعتبر فى التشكيك الخاصى اى لايكون بين المتقدم والمتأخّر بينونة عزلية بان لا يكون للمتأخّر شأن

١- واليه اشار من قال : هفت شهر عشق را عطار گشت

٢- فرق بين القول بالتشكيك الخاصى والخاص الخاصى بناءاً على الاول ليس التشكيك الا فى مراتب الوجود يتميز بما له من المراتب المشككة وليكن بناءاً علىطريقة اصحاب التوحيد والوحدة ان الوجود فى الحق متميز بالذات ولا ربط بينه و بين الاشياء فى مقام غنائه الذاتى ولكن باعتبار ظهوره فى الماهيات فالتشكيك انما هو فى مظاهره لا فى مراتبه فالوجود الواحد الشخصى يتميز باعتبار ظهوراته المتفننة .

الا و للمتقدم معه شأن ولكن كان للمتقدم شأن ليس للمتأخّر وما يتحقق منها فى-
الماديّات ما نسمى التشكيك به بالتشكيك العامى .

قوله (ص١١، س٦) : «وتارةً جعلوا.... الى آخره»

كالسيّد السّند فانه يقول : ليس للوجود فرد خارجى ولا ذهنى حتى يكون له قيام و عروض للماهيّة و يكون مناط حمل الموجود ذلك اذ كل مافى الخارج وكلّ ما فى الذهن ماهيّة حتى ان مفهوم الوجود فى الذّهن ايضاً ماهية من الماهيات فمناط موجوديّة الماهيّة اتحادها مع مفهوم الموجود المشتق ومن هنا يؤوّل هذا السيّد كلام القوم ان الواجب تعالى وجود بحت» الى «انه موجود بحت» بمعنى ان ما عداه فلك وموجود و ملك وموجود و انسان وموجود و هكذا والواجب تعالى موجود فحسب .

ان قلت : اتحاد الماهيّة الامكانيّة مع مفهوم الموجود كيف يصير مناط الموجوديّة وليس الاّ ضمّ مفهوم الى مفهوم .

قلت : يقول السيد بجعل الجاعل تصير[1] هكذا . فان الماهيّة قبل الجعل لم يكن لها علاقة مع مفهوم الموجود ولا مع مفهوم المعدوم والجاعل جعلها متحدةً مع مفهوم الموجود اى جعلها محكيّاً عنها بمفهوم واخرجها عن استواء النسبة اليهما ، نعم اتحاد الواجب مع مفهوم الموجود البحت بغير جعل وهذا نظير قول المصنف و ان وقع فى شقاق من حيث ذهاب المصنّف قدس سرّه الى اصالة الوجود و ذهاب السيد الى اعتباريّته المحضة[2] على ماقررت لك فان مناط الموجوديّة عنده قدس سره ايضا ليس القيام ولا العروض بل اتحاد الماهيّة مع نحو من الوجود الحقيقى بفنائها فيه

١ـ يرد على قول السيد ما اورد عليه المصنف «قده» فى الاسفار والمشاعر و نحن قد اوردنا عليه بما لا مزيد عليه .

٢ـ فى حواشيه على التجريد...

فذلك النحو من الوجود متحد مع المفهوم الّذی هو الماهیّة الاعتباریة .

ثم من اجرائه هذا الحکم فی کل مشتق نسب الی السید انکار المقولات التسع العرضیّة وهذا الانکار ظاهر البطلان لان وجود العرض و ان کان للموضوع لکن لیس عین وجود الموضوع بل غیره بالمرتبة فوجود العرض ضمیمة و وجود الموضوع هو المنضمّ الیه .

نعم اذا اخذ العرض لابشرط کان عرضیّاً والعرضی له اتحاد بالمعروض بمقتضی الحمل لکن بمعنی انه مرتبة منه و ظهور منه و لیس مباینا عنه وهما بهذا الاعتبار واحد فی عین کون المرتبتین من الوجود احدیهما وجوداً مستقلاً والاخری ناعتا.

قوله (ص۱۱ ، س۱۰) : «اذ لااتصاف لها به .... الی آخره»

هذا رابع الوجوه فی هذا المقام والثلاثة الاخری :

احدها ما مرّ من ان التخلیة عین الاحتفاف والتحلیة .

وثانیها ما اشار الیه ان الوجود موجودیّة الماهیّة و انه ثبوت الشیء لا ثبوت شیء لشیء .

و ثالثها ما اشار الیه فی بعض رسائله ان مفاد الهلیّة البسیطة فی الحقیقة فی مثل الانسان موجود ان نحواً من الوجود یثبت له مفهوم الانسان و هذا لو کان من باب ثبوت شیء لشیء کان المثبت له الذی هو الوجود له الثبوت سابقاً سبقاً بالاحقیّة ولکن لا بثبوت زاید بل بنفسه و یؤیّده ان الوجود موضوع فی الالهی و حاصل الوجوه فی المناص عن اشکال الفرعیّة فی الوجود والماهیة انا نتنزل اولا و نقول ان مفاد الهلیّة البسیطة ثبوت شیء لشیء وهو فرع ثبوت المثبت له و ثبوته بنفسه ان کان القضیّة نحو من الوجود انسان مثلاً واما ان کانت الانسان موجود فالتجرید نحو ثبوت کما مرّ .

و ثانياً نترقّى و نقول : مفادها ثبوت‌الشیء لا ثبوت شیء لشیء بدون تخصيص فی‌القاعدة العقليّة .

وثالثاً نترقى عن هذا ونقول : ان مفادها ثبوت فقط لا ثبوت‌الشیء ای‌الماهيّة اذ ليس لها ثبوت اذلم يصر عيناً ولا جزءلها ولو حال وجودها الذی هو حكاية الوجود . فللوجوه ترتيب مطبوع والحق‌ان‌لا ينفی الاتّصاف رأساً الا الاتّصاف الّذی يستدعی شيئين .

احدهما شيئيّة الوجود والآخر شيئيّة الماهيه التی لاتأبی عن‌الوجودوالعدم فلا تضايق فيه وعليه يدور كثير من‌الاحكام .

قوله (ص۱۲، س۹) : «من غير حاجة الی ثالث...»

هذا حق‌القول و هو ثانی‌القولين فی ان‌الوجود الرابط هل هو متحقّق فی الهليات البسيطة ام لا بل هو مخصوص بالهليات المركّبة .

قوله (ص ۱۳ ، س٤) : «فمن باب‌التوسع...»

ليس المراد بالتوسّع التجوّز بل‌الاشتراك‌اللّفظی الصناعی فان لفظ‌الموضوع وضع عندهم وضعاً تخصيصيّاً او تخصّصيّاً تارةً للهيولی و اُخری للمحلّ‌المستغنی من‌الحال ، و اُخری لموضوع‌القضيّة وهذا هوالمراد هاهنا والعرض المقابل الجوهر وللعرضی ، كما يقال : العرَض العام ، والعرض‌الخاص والعَرَض اللازم والعرَض المفارق ، والمراد هاهنا بالعَرَض العرضی .

قوله (ص١٤، س٢) : «وهو اول كل تصور و اعرف الی آخره ...»

الاول فی مفهومه لان‌التصور من‌المعقولات الثانية فهووصف‌المفهوم والثانی فی حقيقة التی هی اَظهر من كل شیء فالوجود اول‌الاوايل فی‌النشأتين و اظهر الظواهر فی‌الاقليمين ای‌الذهن والعين .

قوله (ص١٤، س٣) : «و عرفانه لايحصل الى آخره...»

لما كان العرفان هو مشاهدة الشیء بنحو الجزئية كان المراد به العلم الحضوری الذی له مورد ان علم الشیء بذاته و علم الشیء بمعلوله واما العلم الحصولی به فمن جهة مفاهیمه من مفهوم الوجود والوجوب والعلم والقدرة والنور والظهور و نحوها من الأسماء الحسنی ومن جهة الماهیات القابلة والمفاهیم الامكانية بما هی آلات لحاظ الوجودات الخاصة والتعریفات وان كانت بالماهیات وللماهیات الا انها یبحث عنها من حیث التحقق والوجود كما هو شأن الحكیم الباحث عن الحقایق وقد وجه كلامه فی الأسفار بان مراده اعتبارية الوجود العلم البدیهی العرضی لمراتب الوجود او مراده المباحثة مع المشائین والمناقشة فی الدلیل لا فی المطلوب .

قوله (ص١٤ ، س٨) : «وهل هذا التناقض صریح ... »

وهذا التناقض كما یرد علی هذا الشیخ العظیم قدس سره ، كذلك یرد علی كل من یقول باصلة الماهية واعتبارية الوجود ومع ذلك یقول بـ : ان الواجب تعالی وجود محض كالمحقق الدوانی والسید الداماد قدس سره و غیرهما الا انهم جعلوا هذه البساطة من خواص الواجب تعالی و هذا الشیخ اجراها فی العقول والنفوس [۱] .

ان قلت : هب ان هذا له وجه فی العقول ؛ لأن الماهیة هی المحدودة بالحد الجامع المانع ، وهذا الجمع والمنع انما یلیقان بالوجود الناقص المحدود و اما الوجود التام الذی لا یتناهی عدة و مدة فلا یلیق الماهیة الكذائیة به لكن ماوجهه فی النفوس ،

۱- مسلك ذوق التأله الذی اختاره الدوانی فی شرحه علی الهیاكل عبارة عن القول بوحدة الوجود و كثرة الموجود والقائل بهذا المسلك غفل عن معنی وهو: ان القول بالتفصیل فی العقلیات باطل و ادلة الطرفین بنفی القول بالتفصیل واكثر المتأخرین ذهبوا الی هذا الطریق و منهم السید الداماد فی القبسات و سایر كتبه.

قلت : له وجوه : احدها ان النفس الانسانيّة لا حدّ لها تقف عنده بل كل مرتبة ترد عليها يتجاوز عنها الى ماشاءالله .

وثانيها : انّ النفس تتحوّل الى العقل الفعال ولا سيّما على القول بالحركة الجوهريّة فاحكامه احكامها و شأنه شأنها.

و ثالثها : ما ذكره هذاالشيخ من «ان كل ماهيّة تتصورها النفس بعنوان انها هى و تتصور نفسها بانها انا بحيث تجد كل مفهوم الجوهر المجرد خارجاً عن ذاتها» والتفصيل سيجئ انشاءالله .

قوله (ص١٤ ، س٩) : «ان الوجود هو الموضوع فى الحكمة الالهية....»

القوم يقولون : الموضوع هو الموجود المطلق و هو اشمل للمذاهب من اصالته واعتباريّته والمصنّف قدّس سرّه ربمايقول الوجود و ربما يبدّله بالموجود وكلا هما واحد لأن الموجود الحقيقى هو الوجود ، وعلى اىّ تقدير ليس المراد المفهوم بما هو مفهوم والاّ لخرج كثير من المطالب ، كالوجوب الذاتى والوحدة الحقّة و نحوهما ، وايضا ليس شأن الحكيم الباحث عن الحقايق البحث عن المفهوم بما هو مفهوم الا ان يجعل آلة لحاظ الحقيقة كما هو شأن العنوان بما هو عنوان وليس المراد الوجود بشرط لا كما سيأتى والا لكان العلم الهيّاً بالمعنى الأخص بل المراد هو حقيقة الوجود «لابشرط» والمراد باللابشرط ليس ما هو المستعمل فى المفاهيم كما هو المشهور بل هو المستعمل عند المتألهين فى الحقيقة كالكليّة والاطلاق بمعنى السعة والاحاطة والبحث عن المفاهيم الكمالية والماهيات الامكانيّة بما هى آلات اللحاظ بحث عنها[1]

١ـ هذا انما يستقيم بناءاً على اصالة الوجود ووحدة حقيقته ولكن على القول باصالة الماهيات لا يستقيم الامر وما قالوا: ان الاشياء وجودها بانتسابها الى الحق فلا معنى له الا ان يعنوا به الاضافة الاشراقية وليس المراد بالموضوع الوجود بشرط لا لأنه مرتبة من مراتب اصل الوجود والوجود المأخوذ باللابشرطية ــ

قوله (ص١٤، س١١) : «من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً .... »
لم يكتف بقوله : «بما هو موجود ...»

و بيّنه بهذا اشارةً الى انه ليس المراد بالاطلاق ان لا يتقيد بقيد اصلاً والالخرج مباحث العقل مثلا لان الموجود لا بدّ ان يقيد[1] بالامكان ثم بالجوهريّة حتى يعرضه مفهوم العقل ثمّ عوارض العقل بل مباحث الهيولى من الالهى و معلوم ان التخصصات فيها او فرد موضوعات ساير العلوم مطالب هنا بل ان لا يتقيد بالتجسم والتقدر والتكثر لأنها هى التى يفصل العلم عن الالهى كما انّ فى عالم العين ما هو مناط السوائيّة والبينونة عن حضرة الحق سبحانه وتعالى هو التجسم والتغير والتبدل والتقدر وهذه هى الغواسق و مناط التفرقة والغيبة ؛ لامثل الامكان الذاتى الاعتبارى والجوهرية العقلية فان العقول من صقع الربوبية باقيه ببقائه لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده والمراد بالطبيعة التجسم والتغير وبالرياضية التعدد بالاعداد الماديّه والتقدر .

قوله (ص١٤ ، س١٢) : «كما فى ساير العلوم ....»

ان قلت : لفظ «ساير» مع صيغة الجمع المعرّف باللام يدلان على انه لا تخصيص للتخصص الطبيعى والتعليمى بالحكمة الطبيعية والرياضيّة بل يشمل جميع العلوم ـ العقلية والنقليّة و كيف وجهه ؟ .

قلت : وجهه ان مطالبها ايضاً تعرض الموجود بشرط التخصص الطبيعى والتعليمى فان احوال الكلمة والكلام بأيّة حيثيّة يصيران موضوعاً لعلوم كثيرة، احوال ـ الموجود الطبيعى و كذا احوال الموجودات الجسمانيّة المتحركة لأخرى ، لأنها العارضة لموجودات عالم الطبيعة و فى الحقيقة العلوم «الهى» و «رياضى» و

←

المقسمية حاوى لجميع المراتب والمظاهر و ح يستقيم قول من قال : ان للفلسفة الاعلى رياسة تامة على جميع العلوم واما اولية ارتسام الوجود و كونه من المفاهيم البديهية التى لا يحتاج الى السبب فى المعرفة والحد فالمصير الى ماحققناه

١ـ لا بد ان يتقيد ... آ،ق

«طبيعى» و ما ثم «رابع» و ان لـم تسم بهذه الاسماء لان العالم ثلاثة عالم المعنى و عالم الأشباح و عالم الأجسام الماديّة على ان كثيراً من العلوم علوم آليّة لا اصاليـة فكانت خارجة .

ثم ان الشيخ فى الهيات الشفاء [1] زاد قوله : «او خلقياً او غيرذلك» والمصنف قدس سره اقتصر لما ذكر فان مطالب حكمة تهذيب الاخلاق احوال الموجود الطبيعى الذى هو النفس المتعلقة بعالم الطبيعة ومن هذه الجهة يبحث عنها الحكيم الطبيعى ايضاً.

قوله (ص۱۴، س۱۵) : «من باب الحركات والمتحركات...»

اشارة الى موضوع الطبيعى انه الجسم من حيث الحركة والمراد : الحركة بالمعنى الأعم والا لخرج مباحث الكون والفساد والأنقلابات عن الطبيعى لأنها عند القوم دفعيّة لأنكارهم الحركة الجوهريّة ولذا بدّله بعضهم بالجسم بماهو واقع فى التغير.

ثمّ ان «قوله من باب الحركات...»

اشارة الى طريقة المصنّف «قدّس سره» من سيلان الطبيعة ، فان التجـدد والسيلان فى مقام ذاتها الوجوديّة لا فى مقام اعراضها و صفاتها فهى نفس الحركـة لا ذات ثبت لها الحركة وقوله اوالمتحركات اشارة الى طريقة القوم .

قوله (ص۱۴، س۱۳) : «او من باب المقادير المتصلات او المنفصلات ...»

اما اطلاق المقدار على الكمّ المنفصل من باب التغليب اوالمنـفصلات عطف على نفس «المقادير» وهذا اشارة الى موضوعات الرياضيات الأربعة فالمتصلات ان اخذت «مجردة» فموضوع «الهندسة» و ان اخذت مع مادة الأجرام العلويّة والسّفليّة فموضوع الهيئة ؛ وان اخذت متحركة فموضوع «الهيئة» وان اخذت ساكنه فموضوع «الهندسة» والمنفصلات ان اخذت فى المادّة الصوتية فموضوع «الموسيقى» وان

۱ـ الهيات الشفا المقالة الاولى الفصل الثانى ط قاهره ۱۳۸۰ هق ، ص۱۳ س ۱۹

اخذت مجردة عنها فموضوع «الحساب» او ان اخذت مع نسب تأليفيه فموضوع «الموسيقى» و الا فموضوع «الحساب».

قوله (ص١٥، س١٤) : «من الله تعالى الى آخره...»

عبارات اخرى على سبيل اللف والنشر فالمراد بالملائكة حقايقهم ورقايقهم من العقول المجردة الكلية و صورهم و اشباحهم لتوصيفه «الملكوت» بالاعلى والاسفل والمراد بالكتب اعم من «التدوينى» و «التكوينى» ، الآفاقى والانفسى و عرشيتها النفوس «السماويّة» و اهل سفارته و رسالته هم العقول الكليّة التى هى خاتمة الكتاب التكوينى كما ان العقول الباديات فاتحته و حق الايمان بهم الايقان بظاهرهم و باطنهم جميعاً والتخلّق باخلاقهم بل باخلاق الله تعالى .

قوله (ص ١٥، س١٧) : «و هى له كالعوارض...»

ان قلت : مقابلته مع الاقسام الآخر من المطالب والمحمولات لهذا العلم ، تستدعى ان لا تكون تلك من العوارض مع انّ كل ما يبحث فى هذا العلم لا بدّ ان يكون من عوارض الموجود المطلق .

قلت : المراد هنا عوارض مخصوصة اشبه بصفات الاشياء و ادخل فى العروض فان الامور العامة مفاهيم كليّة فكانه «قدس سره» قال: العوارض الذاتيّة للموجود بما هو موجود ؛ اما ذوات و اما نعوت والذّوات إمّا المقولات العشر وموضوعات ساير العلوم و هى كالانواع له لكونها ذواتاً واما اسباب قصوى والنعوت هى كالعرضيات اى العرضى بمعنى الخارج المحمول كمفهوم الوحدة و مفهوم التقدم و مقابلها ونظائرها وهذا التقسيم وجه ضبط لتسهيل الحفظ .

قوله (ص١٦، س٧) : «اذ الوجود او الموجود الى آخره ....»

لان الوجود مقدّم على الوجوب و دليل عليه كما فى طريقة الصديقين الذين

طريقهم فى الدلالة على الواجب يشبه النمط اللمى فلا تقييد له حتى بالاطلاق .

قوله (ص١٦، س١١) : «لها وحدة عمومية....»

اى لها وحدة حقة حقيقية لا وحدة عددية كوحدة المحدودات .

قوله (ص١٦، س١٣) : «بل الوجود المطلق بذاته متقدم متأخر...»

اى ان اريد مفهوم المتقدم و امثاله كان من اللواحق للاصل المحفوظ فى مراتب الوجود و ان اريد حقيقة المتقدم و نحوه فكذا وكذا لان لحقيقة الوجود عرضاً عريضاً بحسب الدرجات المتفاضلة وراء العرض الافرادى الذى للمتواطى فليست حقيقة الوجود الموضوع لعلم ما قبل الطبيعة، مرهونة بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالشدة ولا بالضعف و غيرها .

قوله (ص١٧، س١) : «فيصدق....»

«يصدق عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود ...»

ولذا يقال : كلما صح على الفرد صح على الطبيعة بل صحة شئ على الفرد عين الصحة على الطبيعة لأن وجودهما واحد والحق فى وجود الكلى الطبيعى انه موجود بعين وجود اشخاصه لأنه اللابشرطية الشامل للماهية «المطلقة» و «المخلوطة» و «المجردة» .

قوله (ص١٧، س٥) : «ان الوجود هاهنا هو الوجود المطلق...»

اى : المفهوم العام البديهى والمطلق المفهومى. وفيه انه لا يليق ان يكون موضوعاً للحكمة الباحثة عن الحقايق ولو كان وجهاً وعنواناً و آلة للحاظ حقيقة الوجود الواحدة البسيطة النورية الطاردة للعدم فلا حكم لنفسه بل تابع محض لمراتب الوجود؛ ففى الوجود المعلولى معلول بالعرض وفى العلى علة بالعرض اى : منشأ انتزاعه كذا وكذا فليس معلولاً بقول مطلق مع انه بما هو مفهوم دون المعلولية اذ ليس عرضياً بمعنى المحمول بالضميمة وهذا ما اشار اليه المصنف قدس سره بقوله

«فكأنّه» الى آخره .

قوله (ص١٧، س١٢) : «بل الوجه كما مر ....»

من ان الوجود فى كلام الشيخ حقيقة الوجود المطلق واذا كان لمرتبة منها علة يصدق ان لحقيقة الوجود علة اذ كل ما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة .

قوله (ص١٧، س٢١) : «لكنه ليس كذلك....»

لا ، لأن المطلق لا يبقى ورائه جسم حتى يكون فاعلاً له مثلاً حتى يقال المطلق يصدق على المقيد كما مر بل لأن تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع والوضع بالنسبة الى المعدوم لا يتصور والجسم بماهو جسم غير مشكك و غاية الشيء لا بدّ ان يكون كما لا بخلاف الوجود اذ له مراتب متفاضلة مع كونه سنخاً واحداً وكل من الهيولى والصورة ليس جسماً فيبحث عن مبادى الجسم فى العلم الّذى يفتقر اليه جميع العلوم و له الرياسة الكبرى والسيدودة العظمى .

قوله (ص١٨، س٥) : «فضرب منها ذوات مجردة ...»

قد اعتبر التجرد و عدمه فى المحمول ايماء الى عدم الفرق بين التقريرين اذ قد يعتبر فى تقسيم الحكمة النظريّة الى الالهى والرياضى والطبيعى التجرد عن المادّة او عدمه فى الوجود والتعقل جمعاً و فرادى بالنسبة الموضوع وقد يعتبران بالنّسبة الى المحمول كما ذكره الفاضل الباغنوى فى حاشية شرح الاشارات و وفق بينهما بان المراد بالموضوع الموضوع من حيث انه موضوع فيلاحظ فيه حال المحمول .

قوله (ص١٨، س٦) : «وضرب منها معان... الى آخره»

كالوحدة والهويّة والعليّة والمعلوليّة و نحوها و هذا الضربان اشارة الى التقسيم الثانوى فى التقسيم المشهور اذ بعد ما يقال ان البحث عن الأمور المجردة عن المادّة خارجاً و ذهناً يقال ان الأمور المجردة امابشرط التجرد كالواجب تعالى والعقول المفارقة فالبحث منها هو الالهى بالمعنى الأخص واما لا بشرط التجرد والمقارنة

كالوحدة والكثرة والعليّة والمعلوليه وغيرها فالبحث عنها هو الأمور العامة من الألهى الأعم ولذا قيّد المصنف «قدس سره» عوارض الموجود فى تعريف الامور العامة بالصفات ليخرج الذّوات المجردة بل مباحث الجواهر والأعراض فانها المقاصد الخاصّة من الألهى الأعم لا المقاصد العامة منه والمراد بالمعانى المفهومات والصّفات عوارض غير متأخرة في الوجود و هى التى لا يبقى فى طرف العارض الا شيئيّة المفهوم كالوحدة والهويّة والقدم والحدوث والوجوب والامكان وغيرها من عوارض الوجود واما الجواهر والأعراض جنسياتها ونوعيّاتها فهى ذوات خاصّة خارجة من التعريف و سمى الألهى الأعم بالفلسفه لأن الفلسفة ترجمتها التشبه بالأله اى التخلق باخلاق الله علماً و عملاً وبالأولى لأنها العلم باول الأمور و هو الوجود ولأنّها متقدمة على الفلسفة الوسطى والسفلى وهما الرياضى والطبيعى .

قوله (ص١٨: س١٢) : «فانتقض بدخول الكم المتصل...»

تخصيص انتقاض الطرد باحدهما والعكس بالآخر مع جريان كلٍّ فى كل للاعتماد على تنبّه الفطن واجرائه مابحسب الطرد فى موضع العكس والعكس فى موضع الطّرد .

قوله (ص١٩، س٣) : «اذ مقابل كل منهما بهذا المعنى .... »

فان الوجوب ضرورة الطرف الموافق و مقابله و هو اللا وجوب سلب ضرورة الطرف الموافق وهو ليس من المقاصد العلميّة نعم سلب ضرورة الطرف المخالف منها والأمكان سلب ضرورة الطرفين ومقابله وهو اللا امكان ضرورة الطرفين و هو غير مبحوث عنه .

قوله (ص١٩، س٦) : «وما فى حكمها....»

اى بدخول ياء النسبة مثل الوجوبى والأمكانى ونحوهما وانما جعلوها مشتقات

وما فى حكمها لأن المطالب لا بد ان تحمل على موضوعات المسائل و عندهم المبادى كالوجوب والامكان والقدم والحدوث والتقدم والتأخر ونحوها لا تحمل فالمسئلة الوجود واجب و ممكن و قديم و حادث ومتقدم ومتأخر و هكذا والتمحّل فيه انه لا فرق بين المشتق و مبدئه الا باعتبار الأخذ لا بشرط شيء و بشرط لا شيء فالوجوب والامكان ان اخذا لا بشرط يحملان و ان اخذا بشرط لا لا يحملان بل المشتق منهما ان اخذ بشرط لا لم يحمل .

قوله (ص١٩، س٩) : «بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة .... »

فانه اذا كان سلباً مطلقاً شمل الكل حتى الواجب والعقول لأنّها لا تحترق ولا تلتئم الا انّه لا يتعلق به غرض علمى لانّه حيث لا يستدعى وجود الموضوع يصدق على المعدوم المطلق فلا يمكن ان يبحث عنها فى العلم الأعلى لأنه اعم من موضوعه الذى هو الموجود المطلق فلا يكون عرضاً ذاتياً و اذا كان اعم من موضوعه فكيف لا يكون اعم من موضوعات ساير العلوم التى هى بالنسبة الى العلم الأعلى متداخلة و اذا كان عدم الملكة لم يشمل جميع افراد الموجود مع مقابله لان الخرق فى الجسم العنصرى و عدمه الشأنى فى الجسم الفلكى ولا يصدق على المجرد مثلاً والتمحل فيه ان بيان المراد لا يدفع الأيراد .

قوله (ص١٩، س١٠) : «تقابل بالعرض....»

اذ بين الممتنع العدم واللا ممتنع العدم اوالعلة والمعلول تقابل بالذات وفى الوحدة والكثرة باعتبار العاديّة والمعدوديّة والمكيليّة والمكياليّة وقد يقال المراد بالتقابل للشيء ما يجعل قرينا له فى عنوانات المباحث كما يقال فى الوجوب والامكان والقدم والحدوث والعلّة والمعلول ونحو ذلك .

قوله (ص۱۹، س۱۵) : وقد فسروا العرض الذاتى بالخارج المحمول ... الى آخره»

انما فسّروا بالخارج المحمول لا المحمول بالضميمة لأن الأول اعم من الثانى فلا يخرج مثل الوحدة والشيئيّة والأمكان وغيرها من العوارض العقليّة التى ليست ضمائم للموجود والآ و له فى تفسير العرض الذاتى ان يقال هو العارض الذى لايكون له واسطة فى العروض وان كان له واسطة فى الثبوت و بعبارة اخرى ما يقال له عند اهل العربيّة الوصف بحال الشىء لا الوصف بحال متعلق الشىء فيكون حاله و وصفه بالحقيقة بلا شايبة مجاوز ولا يعتبر المساواة ولا يمانعه الأخصيّة فعوارض العقول مثلاً عوارض الموجود المطلق الّذى هو موضوع العلم الأعلى بالحقيقة وان كانت اخصّ من الموجود المطلق والسبب فى ذلك ان الأعم والأخص اذا اخذا لا بشرط كان احدهما عين الآخر و عوارض احدهما عين عوارض الآخر فالجنس والفصل اذا اخذا لا بشرط كانا متحدين و حكم احدهما حكم الآخر بخلاف ما اذا اخذا بشرط لا فالجنس والفصل فى المركبات ومن هنا يقال كلما صحّ على الفرد صحّ على الطبيعة سيّما العام والخاص والمطلق والمقيد المستعملة فى الوجود الحقيقى سيّما المقيد والخاص الذى من صقع المطلق و احكامه السوائيّة فيه مستهلكة كما مرّ ويمكن ارجاع التفسير المشهور الى ما ذكرنا بان يقال ليس مرادهم من قولهم لذاته العليّة والأقتضاء حتى يقال لا يجوز تخلف المعلول عن العلة وكلما وجد المقتضى وجد المقتضى فكيف يكون العرض الذاتى اخصّ بل المراد نفى الواسطة فى العروض وهذا كقولهم الواجب تعالى هو الموجود لذاته اى لا لغيره و الالزم تعليل الشىء بنفسه لأنه بحت الوجود و صرف النور وان مرادهم بالامر المساوى المساوق فى الوجود والمصداق بحيث يكون الأثنينيّة بمجرد المفهوم كمفهومى الوحدة والوجود فاذا عرض عدم الانقسام لأجل الوحدة كان عرضاً ذاتيّاً و كذا اذا عرض منع الصدق على كثيرين للوجود لأجل

التشخص الذی هو عین الوجود الحقیقی لأن هذا و امثاله حال نفسه لا حال متعلقه حتی لو کان التساوی بینهما تساویاً بحسب التحقق بل بحسب الصدق ولکن کان لهما حیثیتان تقییدیّتان انضمامیّتان کان اللاحق لأمر مساو هذا النحو من التساوی عرضاً غریباً کاللاحق لأمر اعم او امر اخص . ١

قوله (ص١٩، س١٧) : «لما راوا انه قد یبحث فی العلوم...»

العرض الذاتی لأصل موضوع العلم فی الطبیعی مثلاً قولهم کل جسم له شکل طبیعی و لنوعه قولهم العنصر ینقلب الی آخر والعرض الذاتی لنوع من اعراضه الذاتیّة کالأضواء الکوکبیة مهیّجة للنباتات و عرض نوع النوع کالمرکب من الکاین ینحل .

قوله (ص١٩، س١٩) :

فاضطرّوا تارة الی اسناد المسامحة بان المراد بعوارض موضوع العلم فی قولهم موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیّة اعم من عوارض نفسه و عوارض نوعه وعوارض نوع نوعه و عوارض عوارضه الی غیر ذلک من موضوعات المسائل

١- اعلم انه بناءاً علی مشرب صدر المتألهین موضوع الحکمة هو الموجود بما هو موجود وقد عبر عن الموضوع تارة بالوجود بما هو موجود و کلاهما واحد لان الموجود الحقیقی هو الوجود علی ای تقدیر لیس المراد هیهنا مفهوم الوجود لان فی الحکمة یبحث عن الحقایق الخارجیة کمباحث العلة والمعلول والحدوث والقدم و سایر مباحث الحکمة الالهیة وان البحث عن المفاهیم لیس شأن الحکیم الالهی . ان قلت ان المفهوم اذا جعل عنواناً یندفع الاشکالات لان المفهوم حکمه حکم المصداق. تحقیق الکلام ان موضوع الفلسفة الاولی عبارة عن الحقیقة الوجود المأخوذ لابشرط والمراد من اللابشرطیة هی اللابشرط المقسمی الساری فی جمیع الحقایق حتی المفهوم الذهنی والمفاهیم العدمیة وما لایحصل فی الذهن هو صرف الطبیعة ومایحصل هو المفهوم الحاکی عن الخارج الذی کان شأن من شئون الطبیعة والمراد من اولیة الارتسام ان حقیقة الوجود اذا تجلی فی الذهن والمتجلی منه اول المفاهیم تصوراً ولکن اصل الحقیقة من اشمل الحقایق خارجاً واظهرها تحققاً حیث لا اظهر منه فی العالم وبه یظهر المفاهیم والمصادیق و هو عین کل شیء ووسع کل شیء ولا یشذ عنه شیء من الأشیاء والمراد من بداهة الحقیقة انها اذا تنزل وتجلی فی مرتبة الذهن فی کسوة المفهوم الحاکی عن مقام اطلاقه و مرتبة ارساله لایحتاج فی تجلیها الی مفهوم آخر وقد حققنا هذا المبحث فی حواشی الاسفار وتعلیقاتنا علی کتاب شرح الهدایة الابهری .

وبالجملة المراد بالـذّاتية والمساواة هى بالنسبة الى موضوع المسئلة لا موضوع العـلم .

قوله (ص۲۰، س۵) :

«ولم يدروا ان العوارض الذّاتية او الغريبة الى آخره» كون ذاتى النوع ذات ـ الجنس او غريب الجنس باعتبار اخذ الجنس بالنسبة الى النـوع لا بشرط و بشرط لا .
ان قلت : الغرابة للنوع يستلزم الغرابة للجنس لأنه جزئـه .

قلت: لا فانه اذا عرض شيء للنوع لأمر اعم فهو غريب من النوع واذا اخذ الجنس مع ذلك الأمر الأعم لا بشرط فهو عرض ذاتى للجنس سواء كان ذلك الأمر مساوياً للجنس ام لا .

قوله (ص۲۱، س۷) :

«وان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الأولية» هذا تعريض بمن قال العرض الذاتى هو العـرض الأوّلى و هو ماكان قسمة المعروض اليه و الى مقابله مستوفاة حاصرة كقسمة الموجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والعلّة والمعلـول ونحو ذلك لا الى مثل الحار والبارد والأبيض والأسود و نحو ذلك وجه التعريض انه لا عبرة بالاستيفاء و عدمه فان الجوهر والعـرض مثلاً من الأعـراض الأوليّة للموجود وليست قسمته اليهما مستوفاة والحار واللا حار بالسلب المطلق ليسا من الأعراض الأوليّة للمـوجود و قسمته اليهما مستوفاة .

قوله (ص۲۰ ، س۱۰) : «وما اظهر لك الى آخره...»

انما اعاد حكم الفصل والجنس لوجوه : احدها : ان يمثل له و ثانيها ان يكون تمهيداً لقول الشيخ حيث وقع فى كلامـه . و ثالثها ان يكون اطبق بعوارض الوجود الموضوع للالهى فان عوارضه ليست ضمائم وجوديّة حتى الماهيات بل عوارض غير

متأخرة فی‌الوجود کما مرّ والجنس والفصل فی‌البسائط کذلك بخلافهما فی‌المرکبات اذ یؤخذان مادّة وصورة، فیوهم‌الانضمام .

قوله (ص۲۰، س۱۳) : «لاقبلها ...»

والا تسلسل حتی ینتهی الی مایعرض لذات‌الجنس مع کونه اخص .

قوله (ص۲۰ ، س۱۸) : «ولست ادری ای تناقض فیه .... »

اقول حکمهم بالتناقض لاجل انهم صرّحوابان‌اللاحق لأمراخص عرض‌غریب ثم تمثیلهم العرض الذّاتی الشامل (الی آخره) یدل علی ان کل واحد من‌الأستقامة والأنحناء لیس بشامل ، لا انّ کل واحدمنهما لیس عرضاً ذاتیّاً فکل واحد ذاتی و ان کان اخص، واما تصریحهم بالغرابة فی‌اللاحق لأمر اخص لا فی اللاحق‌الأخص فلا یدفع‌التناقض عندالحاکم بوقوعه فانّه‌لما فهم‌التعلیل من قولهم : العرض الذاتی ما یلحق‌الشیٔ لذاته والأخص لا یکون‌معلولاً لذات‌الأعم للتخالف لاجرم حکم بالتناقض لاشتراك علّة‌الغرابة فی‌العارض‌الأخص والعارض لأمر اخص . واماقوله «قدس‌سره» : سوی‌ٰانّهم الی آخره فان‌ارجع‌الضمیر الی‌الشیخ والراسخین فکفی هذاالتوهم فی قدحهم فانه اثم عظیم‌والحال ان کلامه دلّ علی انهم بلغوا الی ما بلغ «قدس سره» و هؤلاء المستصعبون‌لم یصلوا الی مرامهم وان ارجع‌الضمیر الی هؤلاء و یکون الأستثناء منقطعاً ای لاتناقض سوی‌انکم سائت افهامکم‌واعوجت فرایحکم فحکمتم بان : مثل‌الأستقامة....فیرد علیه انهم ما حکموا بذلك بل هذا الحکم فی‌کلام‌الشیخ‌والراسخین وتمثیلهم،الا ان یقال ذلك‌الحکم وقع فی کلام‌هؤلاء ایضاً فی کتبهم .

قوله (ص۲۱، س۵) : «والموجود بالذات ... »

احتراز عن‌الموجود بالعرض کالأبیض‌المشهوری‌الذی بمعنی‌الجسم له‌البیاض

فانه ليس موجوداً حقيقياً مؤدّياً تركيبه الى الوحدة فليس المجموع من العاج والبياض جوهراً ولا عرضاً لاعتباريّته واما كل واحد منهما فالعاج موجود حقيقى جوهر، وكذا البياض عرض ثم جعل الموجود مقسماً للجوهر والعرض مع ان المناسب ان يقال: الموجود اما واجب و اما ممكن والممكن اما جوهر و اما عرض و ان استعمال كلمة اما لمنع الجمع فى التقاسيم مهجور بل المتعارف استعمالها للمنفصلة الحقيقيّة او لمنع الخلوّ لأن بناء التقاسيم على الحصر والضبط ولا يتمشى ذلك بمنع الجمع انما هو باعتبار ان المراد بالموجود الذى هو المقسم ذات له الوجود والواجب تعالى ليس له ذات ووجود زايد عليها لان ماهيّته انيّته .

قوله (ص۲۱، س۱۱) : «بوجه...»

اى ان اخذ الموضوع فى تعريف الضد لا ان اخذ المحل فيه .

قوله (ص۲۱، س۱۲) : «وانه المقصود ...»

لأن جوهر العالم آية ذات الله تعالى كما ان اعراضه [1] آيات صفاته فكما ان الكل عبارات وهو المعنى وكل الى ذاك الجمال يشير كذلك فى جوهر العالم واعراضه وكما ان الذات مختفية بالذّات ظاهرة بالصفات كذلك جوهر العالم لا ينال بالمشاعر بل ما ينال بها انما هى الأعراض .

قوله (ص۲۱،س۱٤) : وقد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعية فى الاشارة ...»

اما فساد الأول فلأنه ان اريد بالنعت المحمول مواطاةً لم ينعكس لخروج

۱ــ واعلم ان حكاية الجوهر عن ذاته تعالى والاعراض عن صفاته والذات المأخوذة مع الصفات عن اسمائه مما صرح به العرفاء فى كتبهم والمصنف العلامة ذكر هذا البحث تفصيلا فى الاسفار فصول العرفانية معلوم ان الجوهر الماهوى وكذا الاعراض باعتبار ذات الماهية لا تحكيان عن الحق والحاكى عن الحق وجود الجوهر باعتبار استقلاله و متبوعيته وما هو يحكى عن صفاته الاعراض والهيئآت التى احاطت الجواهر فالجوهر متبوع والعرض تابع و هذا بعينه ينطبق على الحق لان ذاته البسيطة باعتبار احدية الوجود متبوع والاسماء والصفات توابع لهذا الوجود الاحدى

الأعراض جميعا لعدم حملها لأنها المأخوذة بشرط لا انما المحمول هو العرضى وان اريد المحمول اشتقاقاً لم يطّرد لصدقه على الكون فى المكان كالأرض مشجرة والفلك مكوكب و تقييد الاشتقاق بما عدا الجعلى تكلّف مع انه لا يفيد اصلاً اذا حمل بتخلل ذو، مثل ذو شجر و ذو كوكب، واما فساد الأخيرين فلورود النّقض عليهما باحوال المجردات كالكيفيات النفسانية، والتعميم بقولهم تقديراً او تحقيقاً تكلّف

قوله (ص٣١، س١٦) : «فالموضوع من جملة المشخصات...»

تفريع على التعريف العرشى لأنه حينئذ يكون الموضوع داخلاً فى قوام وجود العرض والوجود هو التشخص.

قوله (ص٣١، س١٨) : «والجسم جوهر له ابعاد متصلة ...»

ان قلت : ارادوا بالأبعاد الخطوط الثلاثيّة المتقاطعة على زوايا قوائم و هذه ليست موجودة للكرة.

قلت : كلمة اللام للارتباط والنسبة، ولو بنحو الامكان والقوة لا لمجرّد الوجدان والفعليّة، على ان القضيّة مطلقة لا موجّهة، فالجسم جوهر له تصحّح فرض الخطوط الموصوفة.

ان قلت : ليس المراد الخطوط، بل الامتداد الجوهرى وتمادى الجسم فى الجهات.

قلت : اوّلاً ان البُعد بهذا المعنى واحد لا ثلاثة لأن الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة. و ثانياً : ان قابل الأبعاد بهذا المعنى هو الهيولى لا الجسم واما قوله «متصلة» ففيه اشارة الى عدم تركّب الجسم من الجواهر الفردة لأنّه اذا كان الجسم ذا مفاصل كان الخطّ المفروض فيه ايضاً نقاطاً عرضيّة مترتبة كما قال الشيخ فى الرسالة العلائية : «جسم در حدّ ذات خود پيوسته است كه اگر گسسته بودى

قابل ابعاد نبودى» .

قوله (ص٢١، س١٧) : «لاستحالة الجزء ...»

اى لو تحقّق الجزء لما تركّب الجسم من الهيولى والصّورة اما لإنكارهم الصّورة الإمتدادية لان الصورة عندهم هى التّأليف القائم بالأجزاء واما لإنكارهم الهيولى التى هى ابسط من الصورة الجسمية اكتفاءً بالأجزاء عنها فان الأجزاء عندهم مادة الجسم .

قوله (ص٢١، س١٨) : «لقبولها الانفصال ...»

اشارة الى دليل الفصل والوصل المثبت للهيولى كما اومى خفيّاً الى دليل القوة والفعل اخيراً . تقريره : ان الفريقين الإشراقيّة والمشّائيّة كلا هما متفق على ان الجسم قابل للإنفصال و معلوم ان الشىء لا يقبل مقابله ، اذ القابل والمقبول لا بدّ ان يجتمعا معاً والمقابل يطرد المقابل الآخر وذلك كما لا يقبل البياض السواد واللابياض ولا الوجود العدم بل الجسم فى الأول والماهيّة فى الثانى يقبل المقابلين ، فلو كان تمام ذات الجسم هو الإتصال اى الإمتداد الجوهرى، ولم يكن فيه هيولى لم يقبل الإنفصال والتالى باطل فكذا المقدّم ، بخلاف ما اذا كان فيه هيولى فانه يرد عليها حينئذ الإتصال والإنفصال لكونها غير مرهونة بشىء منها حيث انهما اللا تعين[1] بحسب الفعليات الصوريّة فهذا القابل الخارجى كالقابل العلمى[2] الذهنى اعنى الماهيّة المطلقة والطبيعة اللا بشرطية التى يجتمع مع الف شرط .

تقرير آخر: ان الإنفصال طارد للإتّصال و محدث لمتصلين آخرين والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة ، فيلزم اعدام هويّة واحدة و احداث هويّتين

١ـ حيث انها غير متعينة بحسب الفعليات الصورية...آ،ق

٢ـ كالقابل العقلى الذهنى ... آ،ق

آخريّين من كتم العدم لو كان الجسم بسيطاً بخلاف ما اذا قلنا بالهيولى اذ لم يكن حينئذ اعداماً للجسم بالمرّة واحداثاً لجسمين بالكليّة من كتم العدم .

قوله (ص٢١، س٢٠) : «لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى...»

لعلك تستشكل عدم التصور اذ الانفكاك متصور ، لكنى أرفع الاشكال اما اولاً فلأن المراد بالتصور التعقل الموافق للبرهان . واما ثانياً فاقول : لا يتصور الهيولى منفكّةً عن الصورة لأنك اذا تخيّلتها مجردة عن الصورة تخيّلتها كفضاء خال، فهو امتداد قابل خطوط متقاطعة ، ولا محالة معها جهات ، ووضع و مكان ، وكلها من لوازم الجسميّة ولو تخيلتها نقطةً او خطّاً او سطحاً فهى لا يتخيّل «بشرط لا» اذ النقطة يتخيل معها جزء من الخطّ والخطّ يتخيل معه يسير من السطح والسطح يتخيل معه شئ من الجسم ، واما الصورة الجسميّة فلا محالة لها شكل وحصوله لها بفصل او وصل وبالجملة انفعال ؛ و كلّها من لواحق الهيولى وايضاً اما متحركة والحركة امر بين صرافة القوّة ومحوضة الفعل و معرّفة بخروج الشئ من القوّة الى الفعل تدريجاً واما ساكنة ، والسّكون عدم الحركة عن قابل لها والقوّة شأن الهيولى

ان قلت : اعقل الهيولى والصورة مفردةً و ان لم اتخيّل كذلك . قلت: تعقّلك مشوب بالتخيّل [1] .

قوله (ص٢٢، س٢) : واما الصورة . ففى البقاء ... »

لأنها نوع منتشر الأفراد و كلّ نوع منتشر الافراد انما يحفظ بتعاقب الاشخاص فالصورة فى البقاء تحتاج الى الأشخاص وكثرة الأشخاص لنوع انما هى بالفكّ والفصل والانفعال والحدوث والزوال ، وكل ذلك من لوازم الهيولى المشتركة ؛ و لذلك لا شئ من الفلك والفلكى منتشر الأفراد لأنهما لا يقبلان الفكّ والفتق وهذا

١- كما ان التعقل قد يكون مشوباً بالتوهم والواهمة تقيم مقام العقل

احد البيانين فی احتیاج الصورة المطلقة الی الهیولی .

والبیان الآخر کما اشار الیه بقوله: فالصورة بوحدتها العمومية (الی آخره) ان الصورة محتاجة الی الهیولی فی التشخص فان الصورة فی لحوق العوارض المشخصة لها محتاجة الی الهیولی اذ الانفعالات واردة علیها و لئلا یلزم الترجیح بلا مرجح والتخصیص بلا مخصص علی واهب الصور علی المواد فیقال : لم افیضت منه هذه الصورة دون تلك مع ان نسبته الی الكل علی السواء . فیجاب : بان تعین الصورة من قبل استعداد المادة ای المادة المجسمة المصورة بالصورة السابقة استدعت هذه الصورة والمصورة بالاخری ، اخر واذا نقل الكلام الی تعیین الصورتین السابقتین ، فالجواب الجواب ، وهكذا، ولا یلزم التسلسل المحال[1] لانه تعاقبی یبتنی علی جوازه عدم انقطاع فیض الله وانبتات سببه ، ودوام تكلمه ، و جوده و انارته فالمراد بالتشخص فی هذا المقام لیس الوجود ، بل امارات التشخص ولذا قد یعبر بالتشكل واما الهیولی فهی محتاجة فی الوجود الی الصورة المطلقة وذاتها و حقیقتها ای الصورة من حیث التحقق لا مفهوم الصورة الكلیة ، ولا الفرد المنتشر المبهم كما یظن من لا خبرة له و یعترض بان الكلی والمبهم لا وجود لهما الا بالفرد والمعین ، بل المراد بالصورة هی الصورة الدهریة التی فی الزمانیات كالحركة التوسطیة بالنسبة الی القطعیة والآن السیال بالنسبة الی الزمان .

قوله (ص۲۲، س۳) : «ولو بامكان الوقوعی... »

كونه فرداً خفیاً انما هو بالنسبة الی هیولی العناصر لانها غیر متقومة بالاتصال حتی لاتقبل الانفصال والانفكاك الخارجی والفرد الجلی هو الامكان الذاتی بالنسبة الی

۱ـ والشیخ برهن علی وجوب التسلسل و عدم الانقطاع فی العلل الاعدادیة وبراهین التسلسل تبطل التسلسل الواقع فی سلسلة العلل المفیضة للوجود لا العلل المعدة التی تصیر بها القوابل مستعدة

هيولى الأفلاك ، اذ الممكن الوقوعى ما لا يلزم من فرض وقوعه محال، و بعبارة اخرى مالا يأبى اوضاع الكون و طباع الخارج من وقوعه ، ويفترق الذاتى والوقوعى فى مثل عدم العقل الأول الممكن ذاتاً بالنسبة الى ماهيّته لا وقوعاً لاباء سرمديّة الواجب الفياض تعالى عن وقوعه ، ففى هيولى العناصر يمكن طريان الانفصال والاتصال و نحوهما امكاناً ذاتياً و وقوعيّاً ففى هيولى الأفلاك يمكن ذلك امكاناً ذاتيّاً ولو بالنسبة الى صورتها الجسميّة لا وقوعيّاً ،لاباء صورتها النوعيّة و طبيعتها الخامسة عن وقوعها و يلزم من فرض وقوعه محال و هو الحركة المستقيمة عليها .

قوله (ص٢٢، س٣) : «فهاهنا مقيم ثالث ....»

اشارة الى عدم كفاية الصورة العليّة الهيولى كما اشتهر انها شريكة العلّة للهيولى بيان ذلك : ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة الوضع والوضع بالنسبة الى الهيولى لا يتصور لكونها غير وضعيّة بذاتها ، سيّما ولم يوجد بعد ، والمعدوم لا وضع له واليه ، بخلاف المفارق اذ لاحاجة له الى الوضع بالنسبة الى ما يتأثر منه فانه متساوى النسبة الى الكل ، وذوات الأوضاع بالنسبة اليه غير وضعية ، فالعقل الفعال يقيم هيولى العناصر باقامة صورة بعد صورة فيها كمن يقيم «فسطاطاً» بدعائم خشبيّة و حجريّة ، و حديدية و نحوها على البدل ، فالواحد بالعدد الّذى هو الهيولى يقام بواحد بالعدد الذى هو المفارق وواحد بالعموم الذى هو الصورة المطلقة الموجودة فى ايّة صورة كانت .

قوله (ص٢٢، س٧) : بحسب نوعها او جنسها...»

او جنسها . اى القريب او المتوسط كتبدل الجنس الكيف المبصر الى الآخر من اقسام الكيف كحركة الملوّن الى الشّفّاف واما تبدّل الجنس الأعلى فكتبدّل الكيفيات النفسانيّة الى ما هى كاحوال المفارقات المحضة كما يرى المصنف «قدس

سره» من تحوّل النفس الى العقل الفعّال بالحركات الجوهريّة والعقل الفعال وصفاته عنده «قدس سره» بلا ماهيّة[١] .

قوله (ص٢٢ ، س٩) : «و مجموع الاعراض عرض...»

ردّ على ما نسب الى النّظّام فى المشهور والحق انه قول ضرار المتكلم من ان الجسم حصل من تراكم الأعراض وتكاثفها فمادّة الجسم عنده عرض لا جوهر .

قوله (ص ٢٢، س١٢) : «او بالقوة...»

كتطبيق الخط المنحنى على المستقيم والسطح المستدير على المستوى .

قوله (ص٢٢، س١٤) : «واما العدد ، فكل نوع اقل موجود فى الاكثر...»

ان قلت : التحقيق ان العدم متقوّم بالوحدات لا بالأعداد والا لزم التّرجيح من غير مرجّح ولزم التكرّر فى المقوّم المستلزم للغناء منـــه .

قلت : الأعداد التى تحت عدد و ان[٢] ليس مقوّماً له، الاّ انّه من اللوازم المنبعثة عن حاقّ ذات الملزوم القريبة من المقوّمات ، وعليه بناءُ كثير من مسائل الحساب ولذا قال الشيخ الرئيس : «من اللّوازم ما ينبعث عن حاق ذات الملزوم والتعريف بها ليس اقل من التعريف بالذاتيات[٣] .

قوله (ص٢٣، س٢) : «وتسمى انفعالات...»

فلكونها باعتبار عدم الرسوخ والثبات فى المحل شديدة الشبه بمقولة ان ينفعل ،

١ـ نفى الماهية عن غير الحق والوجود المنبسط لا يلائم القواعد النظرية والمبانى الكشفية وكل ممكن له تعين والتعين عين الماهية او لازمها والوجود اذا لم يكن صرفاً فلا محالة يقبل الحد وكل حد وجودى منشاء لانتزاع ماهية كلية يعبر عنها بالعين الثابت فى لسان اهل الله نفى الماهية عن الممكن يكون عين نفى الحد عنه ولذا قيل : عين الثابت من الممكن لايزيل عنه وهذا لا ينافى فناء العقول بحسب انياتهم فى الحق الاول :

سيه روئى ز ممكن در دو عالم جدا هرگز نشد والله اعلم

٢ـ وان لم يكن مقوماً ... آ،ق

٣ـ الهيات الشفاء ، طبعة الحجرية ط ١٣٠٦ هـ ص٤٢٥

حيث انه تأثّر تدريجىّ اطلق عليها اللّفظ الموضوع لتلك المقولة و لكون «زيادة ـ المبانى تدلّ على زيادة المعانى» زيد فى قسيمها ياء النسبة لثباته و رسوخه و نقص عنها لعدمها فالانفعالى والانفعال فى الاجسام كالملكة والحال فى النفوس .

قوله (ص٢٣، س١١) : «حاصلة من فعل الثلاث فى مثلها...»

اى من فعل الحرارة والبرودة والمعتدل بينهما فى المادة اللطيفه والغليظه والمعتدلة بينهما لكون القاعدة من المهمات اذ من فوائدها معرفة كيفيات الاغذية والادويه لانها احدى الطرق الموصلة اليها ركّبت تركيبا من الحروف المقطّعة تسهيلاً للحفظ بقولى :

«حل حرافت حغ، مرارت، شور حم بل حموضت، بغ عفوصت قبض بم
مل دسم، مغ خلو باشد ، مم تفه طعمها زين جمله آمد ملتئم»

قوله (ص٢٣، س١٣) : «كالاستقامة والاستدارة ....»

قد مر نقلاً من الشيخ و غيره : ان الاستقامة مثلاً فصل للخط و اذا كان كذلك فكيف يكون كيفاً مختصّاً بالكمّ لان الكيف مقولة اخرى والعروض لا بدّ ان يكون عروضاً خارجيّاً ، والقيام كقيام العرض بالعرض حيث انّهما ماهيتان تامّتان والجنس والفصل ماهيتان ناقصتان ، حيث ان كلاً منهما بعض الماهية والنوع ماهية تامّة و عروض احدهما للآخر ليس عروضاً خارجيّاً، لان وجودهما واحد وجعلهما واحد والعروض، عروض الماهيّة لا عروض الوجود ، ففى هذين الحكمين منهم تهافت .

قوله (ص٢٣، س١٣) : «والزاوية منها عند الطبيعيين...»

لانها عندهم هيئة محاطيّة السطح عند تقاطع الخطّين بنقطه و اما عند ـ المهندسين فهى من الكمّ لا الكيف المختصّ بالكم فهى عندهم سطح احاط به خطّان متقاطعتان بنقطة ، ولذا فالزاوية عندهم تقبل القسمه واما الكيف فمعلوم انّه لا

يقتضى قسمة” ولا نسبة” والشكل ايضاً عندالطبيعيين هيئة” احاطه حدٌ او حدود بالمقدار والمهندس عرّفه بما احاط به حدٌ او حدود «والسلام والاكرام» .

قوله (ص۲۳، س۱٦) : «والاين» .

وهو نسبة الجسم الى مكانه هذا من باب التعريف باللازم لأن الأين هيئة” ملزومة للنسبة المخصوصة و ليس نفس النسبة وان قد يعبّر بالنسبة او بالكون كما عند المتكلمين القائلين بالأكوان الأربعة وقس عليه الكلام فى الوضع والمتى والجدة ومن المقررات : ان الوضع هو الهيئة المعلولة للنسبتين...

قوله (ص۲۳، س۱۹) : «ويجب فيهما التكافؤ فى العدد ... »

هذا من باب الاكتفاء بالأدنى المفهوم منه ؛ حكم الأعلى بالأولى . فمن المقررات انه : يجب فيها التكافؤ فى التحقق والتعقل والعدد .

قوله (ص۲۳، س۲٥) : «سيما ما هو مبدء الكل ...»

اقول : كونه تعالى معروضاً للاضافة هو المشهور ، والحقّ انه لا اضافة مقولية لله تعالى بالنسبة الى الأشياء و كيف يكون اضافة مقوليّة لموجود محيط لا ثانى له فى الوجود اللهمّ الا لعنوانه بالنسبة الى عنوانات الماهيات والاعيان الثابتة [1] وكلّها مفاهيم كلية لا حقايق خارجية ؛ نعم له تعالى اضافة اشراقية هى الوجود المنبسط على كل بحسبه «الله نور السماوات والأرض [2]» وهى متعالية عن المقولات محققة لها مبرزة لأحكامها و آثارها .

قوله (ص۲۳، س۲۱) : «التدريجى...»

هذا اللفظ فى الموضعين اختراج بفعل الله الذاتى فانه ليس من مقولة ان يفعل

۱ــ والحق ان الأعيان حقايق لازمة منبعثة عن الذات فى الواحدية بالفيض الاقدس الذى لا يكون من سنخ الاضافات الاعتبارية لان بهذا الفيض يتعين منه الحقايق الوجودية والوجود المنبسط ظهور هذا الفيض

۲ــ س ۲٤، ى ۳٥ .

لأنه الأبداع الذی هو اخراج من اللیس المحض الی الأیس دفعةً واحدة سرمدیّة، ولا انفعال العقل الکلی فانه لیس من مقولة ان ینفعل لأنه الابتداج الذی هو مطاوعة ماهیّة بمجرد امکانه الذاتی فی قبول الوجود دفعةً واحدةً دهریّة و لتطبیق عالمی اللفظ والمعنی عبّروا عن المقولتین بصیغة المضارع الدالّ علی التجدّد .

قوله (ص٢٤، س٢) : «ومتی...»

ومتی و هو نسبة الحرکة علی مذهبه «قدس سره» او المتحرک علی مذهب القوم اذ علی الحرکة الجوهریّة لیس الجوهر ذا الحرکة و حقیقة المتی هیئة محاطیّة المتحرکات المستقیمة المنقطعة او سیلانها المتناهی لقدر حرکة الفلك و سیلانه فی الوضع الغیر المتناهی .

قوله (ص٢٤، س٣) : «لان معنی الحرکة فی المقولة الی آخره...»

فلا بدّ ان تکون قارة ممکنة الوقوع فی الآن، ویتم ماهیته فی الآن کالکیف والأین ونحوهما ، والامر التدریجی والممتد السیال لا یسعه الآن ، ومن هنا لایجوز الحرکة فی الحرکة ومتی عنده «قدّس سره» باعتبار طرفی نسبته تدریجیّ وعندهم باعتبار المنسوب الیه .

قوله (ص٢٤، س٣) : «کالنقطة والوحدة» .

اما الوحدة عنده «قدس سره» فلأنّها الوجود الحقیقی وحقیقة الوجود الخارجة عن المقولات واما النقطة فبناءً علی عدم عدّها من الکیفیات لکن من لم یعدها منها یزید فی تعریف الکیف ولا ، لا قسمة وهو مراد فی تعریف المصنف «قدس سره» او خروجها باعتبار کونها عدمیّة، والکیف هو الوجودی الذی یعقل (الی آخره) .

قوله (ص٢٤، س١٦) : «کالصور التی یتوهمها الأنسان»

ولهذا الطور اطوار" و انحاء من الکون بعضها اقوی من بعض بحسب الحسّ والخیال والوهم والعقل بالفعل ، والعقل بالفعل التفصیلی والأجمالی والعقول ـ

الفعالة التى فى العايدات من السلسلة الصعوديّة، لكن لم يتعرض للمقولات التى فى اعلى مراتب الذهن و هو المدرك لا دراجها فى العقول الفعالة لأن التعقل مشاهدة[1] ارباب الأنواع عن بُعد عند المصنف «قدس سره» واقتصر بالتوهم عن التعقل لأن الوهم رئيس القوى .

قوله (ص۲۵، س۱۰) : «لصحبة المادة..»

اعلم ان النفس الناطقة لطيفة غاية اللّطافة باى شئ توجهت تصورت بصورته و تزيّنت بزيّه و تخلّقت باخلاقه سيما مع المزاولة والمداومة فاذا اخلدت الى ارض المادة وعلايقها و ركنت الى الطبيعة ولوازمها غلبت عليها احكام المادة والطبيعة من القوّة والأستعداد والتفرقة والأبعاد والدّثور والزوال ، واذا راودت عالم العقول وعاودت نشأت المفارقات مرّة بعد اخرى و كرّة غبّ اولى غلبت عليها احكام الوجوب والفعلية والثّبات والنوريّة و تخلّقت باخلاق الله و اتّصفت بصفات الروحانيين وانقهرت فيها جهة التأثّر والأنفعال و صار دَيدَنها الأبداع والأنشاء والفعال .

آن بخاك اندر شدو كل خاك شد وين نمك اندرشد وكل پاك شد[2]

والسبب الآخر كون الصور المنشأة مرائى لحاظ الخارجيات المادية و مرآت اللحاظ بما هى مرآت اللحاظ لا وجود لها،وانما هى منظور بها لا منظوراً فيها و ان

۱ـ لأن التعقل بمشاهدة ... آ،ق . ليس كل تعقل بمشاهدة رب الأنواع عن بعد، لان العاقل بعد الاستكمال والاتصال التام والاتحاد الكامل مع المدبر للانواع ربما يشاهد العقل فى موطن ذاته بل يراه بعض وجوده و اجزاء ذاته نعم على مذهبه قدس سره . ملاك التعقل عند ابتداء السلوك تكون بمشاهدة العقل من مكان بعيد وشهود الكليات فى العقل شهوداً ضعيفاً محتملا كمشاهدة الأنسان شبحاً محسوسا فى هواء مغبر

۲ـ مثنوى ط مير خانى ۱۳۷۱ ه ق دفتر اول : ص۲۸

اين هليله پرورده در شكر چاشنى تلخيش نبود دگر

كانت منظوراً فيها قويت كما فى النــوم ونحوه و عند اهل الله تعالى القادرين بقدرته المريدين بارادته مشهور بمقام «كن» مأخوذاً مما هو ماثور من غزوة تبوك .

قوله (ص٢٥، س١٢) : «وهوالفـاعل...»

وهوالفاعل فى عرف الالهيين و هوالمفيد الموجود والمقوم بوجوده لوجود المعلول و يكون وجود المـعلول بالنسبة الى وجودالعلة تعلقى الحقيقة استنادى الذات بل عين التعلق والربط والنفس لمنشآتها هكذا ففاعليتها لها اقوى واتم من الفاعل الطبيعي لأن الفاعل الطبيعي مبدءالحركة فان البنّاء مثلاً لم يوجدالعناصر بل يحرك بشركة العملة اللبنات والاخشاب والطّين من موضع الى موضع والبيت الذى فى خيالك توجده بشراشره من كتم العدم وانت بوجودك مقوم وجوده .

قوله (ص٢٥، س١٦) : «ذاتاً و صفة و فعلا...» .

اما ذاتاً فلكونها بسيطة واحدة بالوحدة الحقّة الظليّة كما انه تعالى واحـد بالوحدة الحقة الحقيقيّة بل لا ماهية لها ايضاً عندالمصنف «قدس سره» و كما انه تعالى ليس داخلاً فى العالم ولا خارجاً عنه كذلك النفس ليست داخلة فى البدن و قواه وليست خارجة عنها .

واما صفة فلأنها الحيّة العالمة القادرة المريدة السامعة الباصرة المتكلمة و هكذا الى آخر الأسماء الحسنى حاكيــة و مجلاة لكلها بنحو الظلية «الم تر الى ربّك كيف مدّ الظلّ [١]»

واما فعلاً فلأن لها ايضاً الابداع كما فى ادراكها الكليات والاختراع كما فى ادراكها الخياليات وانشائها المـثـل المعلقة والتكوين فى مقام فاعليتها بالقصد الحركات الاختيارية .

١- س ٢٥ الفرقان آية ٤٥ . «كيف مدالظل نقش اولياء است» .

قوله (ص٢٦، س٧) : «من لزوم صيرورة النفس...»

و ذلك لأن مناط الاتصاف القيام الحلولى لا الصدورى والا لاتصف الواجب تعالى بهذه الصفات لقيام الكل به صدوراً كما فى الدعاء «يا من كل شىء قائم بك» وكذا المحال من اجتماع النقيضين او الضدين او المثلين ما هو على سبيل الحلول فى محل واحد لا مطلق القيام.

قوله (ص٢٦، س١٣) : «وهو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص...»

توضيحه انا نأخذ صرف الحقيقة النوعية مثلاً و صرف الشىء ما هو مجرد عن جميع غرايبه و اجانبه و جامع لكل ما هو من سنخه، ومعلوم انه لاميز فى صرف الشىء فان الشىء لا يتثنى ولا يتكرر بنفسه، مثلاً صرف البياض اذا اخذه العقل كان مجرداً عن الغرايب التى هى الموضوعات من الثلج و العاج و القطن و غيرها و الأزمنة والجهات وباقى العوارض و جامعاً لجميع البياضات المتشتتة اذ الشىء لا يسلب عن نفسه، فالبياض المأخوذ بهذا النحو واحد لا تعدد فيه، اذ لو تعدد فاما باعتبار هذا الموضوع و ذاك او باعتبار هذه الجهة وتلك أو بغير ذلك من اللواحق فلم يكن صرفاً هذا خلف، فهذا البياض الواحد فى اى وعاء يكون و فى اى موطن يتحقق، و اذ ليس فى الخارج ففى الذهن.

قوله (ص٢٧، س٤) : «الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك...»

اى اصعد من تلقى الصور العقلية الصرفة التى للأنواع الجوهرية المتأصلة الى المثل النورية، لأن هذه شهود تلك من بعد واما مقصودك الأصلى فهو اجراء هذا الحكم فى حقيقة الوجود المطلق لان الصرف فى كل نوع درجة من الوجود الجامع لكل وجود، وجود، من افراد ذلك النوع مجرداً عن غرايبه و له تعين نوعى واما صرف حقيقة الوجود فهو جامع الكل لكل وجود لايتعين و غرايب الوجود

المطلق هو العدم و مطلق الوجود سنخه واجانبه شيئيات الماهيّة والعدم بما «هى» بالحمل الأوّلى لا من حيث يصدق عليها الوجود بالحمل الشايع .

قوله (ص٢٧، س١٦) : «فوحدتها العقلية تجامع الكثرات الحسية ... »

فلكل كليٍّ عقلى بل مثال نوريٍّ مقام كثرة فى الوحدة وهو مقام وجدانه بوجوده الواحد الجمعى البسيط كل الوجودات التى لأفراده ومقام وحدة فى الكثرة وهو كون هذه الوجودات الحسيّة والمثالية اشعّة ذلك النور وكونها رقايق الحقيقة العقليّة .

قوله (ص٢٨، س٧) : «والا لأوجب عند تعقلنا شيئاً...» ١

بازدياد الجسم الموصوف يرفع توهّم المصادرة لأنّ المطلوب وحدة النفس والمأخوذ فى الدليل وحدة الجسم المعقول واين احدهما من الأخرى .

قوله (٢٨، س٧) : «لكنه يلوح...»

اما بعض اشارات الحكماء فهو ان العقل البسيط فى كتاب النفس علم واحد عندهم بكل المعلومات المتخالفة والمتقابلة كالبسايط و المركّبات و الواجب و الممكن والقديم والحادث والوجود والعدم والأنوار والظّلم الى غير ذلك و هو بالوجود البسيط الملزوم لهذه المفاهيم والماهيّات آية الوجود الواجب الملزوم للأسماء والصفات والأعيان الثابتات ، واما من آراء اهل الكشف فعقد الاصطلاح على مقام تصالح الأضداد .

قوله (ص٢٨، س١٣) : «مبناه الاتحاد بينهما فى المفهوم والعنوان...»

بعد ان يلحظ نحو من التغاير كما فى الأسفار ٢ اذلا بدّ فى كل حمل من مغايرة مّا و وحدة مّا لان الحمل اتحاد فلو كان هنا مغايرة صرفة لا يتمّ ولو كان وحدة

١- عند تعقلنا جسماً ... آ،ق

٢- الاسفار الاربعة مباحث الوجود الذهنى ط ١٢٨٢ هـ ق ص٦٨

محضة لا يستقيم ففى حمل الحد على المحدود وهو من الحمل الأوّلى التغاير حاصل بالاجمال والتفصيل و كفى به تغايراً وفى حمل الشيء على نفسه و هو ايضاً اولىّ نقول فى بيان التغيّر مثلاً اذا فرض احد جعلاً مركّباً فقال جعل الجاعل «الانسان انساناً» وقلنا فى ردّه انه غير صحيح لأن الانسان انسان فكأنّا قلنا : الانسان الذى جوّزت سلبه من نفسه هو الانسان الّذى ثبوته لنفسه ضرورىّ و سلبه عن نفسه محال" وكذا قول الحكماء : الانسان من حيث هو «ليس، الا هو» حمل" : اوّلىّ. اى الانسان من حيث هو اى نفس الانسان،انسان" ليس موجوداً ولا معدوماً ولا غير ذلك مما ليس عيناً و جزءً له فكأنّهم قالو: الانسان الّذى جوّزتم فى بداهة عقولكم انه فى ذاته موجود مثلاً هو الانسان الذى فى ذاته جامع ذاتياته لا غير، وان كان اقرب عوارضه الذى تخلية" عند تحلية" كالوجود الّذى هو[1] بُدّه اللازم اذ فرق بين ان يكون الشيء مع الشيء وان يكون الشيء نفس الشيء ومما ذكرنا ظهر انه ليس من باب حمل الشيء على نفسه الّذى هو غير مفيد على انّ عدم الافادة باعتبار ان ثبوت الشيء لنفسه ضرورى اى لازم و كذا ضرورى اى بديهىّ لا انّه لا حمل" صادق هاهنا فاذا تحقق الحمل و معلوم انه فى المرتبة و انه ليس المقصود انه هو فى مقام الوجود فقط دون المفهوم تحقق انه اوّلى"اى «هوهو» مفهوماً .

قوله (ص٢٨، س٨) : «ثم انه قد يصدق معنى على نفسه...»

اقتحام كلمة قد التقليليّة باعتبار الكذب اوالمجموع ، والاّ فمعلوم ان كل معنى دائماً يصدق على نفسه بالحمل الأوّلى لأن ثبوت الشيء لنفسه ضرورى وسلبه محال فالموارد التى لا يكذب بالصّناعى الشايع ايضاًمثل مفهوم الشيء والامر والذات والماهيّة والكلى والمفهوم و نحو ذلك .

١ـ فى الاحاديث الالهية : يا موسى انا بدك اللازم

قوله (ص۲۹، س۱) : «و عدم العدم...»

يترائى انه تطويل المسافة لأن نفس مفهوم العدم هكذا لأن مفهوم العدم عدم بالأوّلى ، وجود بالشايع حيث أنه معلوم متميّز" عند العقل والجواب : ان النكتة فى ذكره اشتهار فرديّته للوجود حيث انه من المقرّرات فى العلوم الجزئيّة ايضاً ان نفى النفى اثبات .

قوله (ص۲۹، س۸) : «لا بهوياتها...»

وكما لا يحصل وجودها الخارجى فى الذهن كذلك ليست شيئيّة ماهياتها شيئية الوجود، حتى يكون حقيقة" و ذاتاً حقيقيّة من هذه الجهة والحاصل ان كون معنى الجوهر الجنسى اوالنوعى مثلاً جوهراً وكيفاً فى الذهن لا يوجب اجتماع المتباينين وانما يوجبه لو اجتمع حقيقة الجوهر وحقيقة الكيف فى شئ واحد و كون مفهوم الجوهر بما هو مفهوم و شيئية ماهيته جوهراً مثل كون مفهوم الوجوب الذاتى وجوباً ذاتيّاً و مثل كون مفهوم العقل عقلاً حقيقياً او لفظهما كذلك هيهات هيهات اين اين و شيئية الماهيّة وان لم تكن شيئيّة العدم الا انها ليست شيئيه الوجود ايضاً .

قوله (ص۳۰، س٤) : «فان صورة الانسان فى العقل...»

يعنى انها انسان و جوهر نوعىّ بالحمل الأوّلى كالجوهر الجنسى فى العقل كما مرّ و كيفية نفسانيه بالحمل الشايع .

ان قلت : هذا لا يجرى فى الجواهر الخياليّة لأنها جزئيات" . وكفاك قولهم : ان لكل طبيعة افراداً ذهنيّة وان كانت فى الخارج منحصرة فى شخص وليست افرادها الذهنيّة الا ما فى القوى الباطنة فما فى الخيال من الجواهر الشخصيّة جوهر بالحمل الشايع كما انها كيفيات بالشايع ايضاً .

قلت : نعم لا يمكن التخلّص عن الأشكال فى الخيالات بهذا المسلك كماذكرنا

فی تعالیقنا علی الأسفار[١]، الا انه «قدس سره» خصّص التخلّص هاهنا بالأشكال الوارد فی كلیات الجواهر حیث قال فی آخر الأشراق السادس: «فبهذا الأصل ینحلّ كثیر من الأشكالات المختصّة بالتعقل» و زاد هاهنا ایضاً لفظ فی العقل.

قوله (ص٣٠، س٥): «ولا حاجة الی ارتكاب عروض مفهوم العرض ...»

فانهم قالوا: الصور العقلیّة نفس الكیف و علی ما ذكره هذا الفاضل یكون ذات الكیفیة و یترائی فی الظاهر ان القول بعروض العرض للمقولات التسع مطلقاً و لمقولة الجوهر فی الذهن دفع لأشكال كون شیٔ واحد جوهراً و عرضاً لا جوهراً و كیفاً فالمناسب ذكره فی الأشراق السابع لاهنا. و توجیه الكلام انه جمع بین المخلصین عن الأشكالین اختصاراً فان العرض فی كلامه المراد به مطلق العَرَض الأعم من العرض المطلق فعبر عن الكیف بالعرض و حاصل المخلص الذی ذكره هذا الفاضل فی المقامین اما فی المقام الأوّل فهو: ان العرض من العروض والعروض هو تعبیر عن وجود الأعراض التسعة للموضوعات و هذا العروض والوجود الرابطی بعد تمامیة ماهیاتها والوجود زاید علی الماهیة فلیس العرض المطلق ذاتیّاً للأعراض بل عرضیٌ لها ای خارج محمول لا المحمول بالضّمیمة، فكون الجواهر فی الذهن جوهراً بالذات عرضاً بهذا المعنی بالعرض لاضیر فیه.

واما فی المقام الثانی فهو: ان العرض المخصوص ای الكیف ایضاً عرضی لحقیقة الجوهر فی الذهن لكن للكیف معنیان: احدهما جنس لأنواعه الخارجیة و هو ماهیّة اذا وجدت فی الخارج كانت هیئة قارّة غیر مقتضیة للقسمة والنسبة و هو بهذا المعنی لیس صادقاً علی الصور العقلیّة بل هی من مقولات معلوماتها.

١ـ الاسفار الاربعة ط١٢٨٢ هـ ق ص ٦٧.

٢ـ قال فی حواشیه علی هذا الموضع

وثانيهما : عرضی وهو عرض لايقتضی قسمة ولا نسبه وهو بهذا المعنی یصدق صدقاً عرضیاً علی الصور العقلیة و هو لیس معنی الکیف بالحقیقة وفی قوله : لحقیقه الجوهر . تعریض بالبطلان من وجه آخر وهو ان الجوهر بالحمل الاولی لیس حقیقة الجوهر وبعض الفضلاء هو المحقق الدوانی

قوله (ص٣٠، س٧) : «ولا یصح القول....»

تعریض بالشیخ حیث قال [١] ان الجوهر فی الذهن حقیقة الجوهر فانه یصدق علیه انه ماهیة اذا (الی آخره)

قوله (ص٣٠، س٩) : «من غیر اعتبار ماهو بحذائه...»

فان کل موجود ذهنی فی ذاته خارجی حیث انه هیئة النفس و صفته والنفس موجود خارجی و هیئة الموجود الخارجی وصفته خارجیة انما موجودیته الذهنیه عند المقایسه الی ذی الصورة حیث لایترتب علیه الآثار المطلوبة من الموجود الخارجی الذی بحذائه .

قوله (ص٣٠، س١١) : «والسر فی ذلك...»

ان قلت قد صرح المصنف فی کتبه : ان الوجود لیس له احکام الماهیات بالذات فوجود الجوهر جوهر بعین جوهریة ذلك الجوهر ووجود العرض عرض بعین عرضیة ذلك العرض وهو فی ذاته لیس بجوهر ولاعرض فهو تابع للماهیة وهاهنا صرح بخلاف ذلك ثم لم یکتف بهذا و صرح ثانیاً فی التفریع التحصیلی و هل هذا الا تناقض ؟ .

قلت : المراد هاهنا ان الوجود مبرز للاحکام الکامنة فی ذوات الماهیات اذ له

١- قال الشیخ فی الشفاء الالهیات مبحث الکیفیات ط قاهره ١٣٨١ ﻫ ق ص١٤٠ الی ١٤٢ الفصل الثامن فی العلم وانه عرض «اما العلم فان فیه شبهة..»

مراتب، فالوجودات الامكانيّة المستقلّة تبرز الماهيات الجوهريّة و احكامها والوجودات الغير المستقلّة الرابطيّة تبرز الماهيات العرضيّة واحكامها وايضاً الوجود واسطة فى الثبوت لحصول الجوهريّة والعرضيّة للماهيات الامكانيّة لا واسطة فى العروض وهكذا الكلام فى التفريع التحصيلى .

وجه آخر : يمكن ان يكون المراد بالجوهر والعرض فى الوجود الموجود بالفعل لا فى الموضوع والموجود بالفعل فى الموضوع . وبعبارة اخرى الوجود القائم بالذات والوجود القائم بالغير لا ماهيّة اذاً (الى آخره) .

قوله (ص۳۱، س۳) : «فالطبايع الكلية.....»

اى الكليات الطبيعيّة المعبّر عنها بالماهيات من حيث كليتها اى من حيث ابهامها لأنها الماهيات «لابشرط شىء» وليس المراد الكليات العقليّة كما لا يخفى وبالجملة ـ الملاك فيما ذكره «قدس سره» من ان الصور العقليّة فى الذهن ليست هى هى بالحمل الشايع، اعتباريّة الماهيات . و كون الشىء فرداً من مقولة بالحقيقة و صيرورة الماهيّة حقيقة ، منوطان بالوجود و هذه المفاهيم ما شمّت رايحة الوجود وليست هى هى الا بالحمل الأوّلى اذ التشخّص انما هو بالوجود بل هى فرد" من الكيف بالحقيقة و غرضه توسعة دائرة الجواب من قبل القوم موافقاً للقواعد وفى مرحلة العقل والمعقول من السفر الأول . فى كلامه دلالة على ان الصور العقلية اى الكليات العقلية فوق الجوهرية كما ان فى كلامه هنا و فى مبحث الوجود الذهنى من ذلك السفر دلالة على ان الصور العقلية اى الكليات الطبيعية من الجواهر دون الجوهريّة و بالجملة ديدنه انّه يشترك معهم فى البدايات ويفترق عنهم فى الغايات و فوقيّة الجوهريّة المستفادة فى كلامه هناك مبينة على اتحادها بالعاقل وجوداً الذى هو النفس التى لا

ماهيّة لها عنده او على انّها العقول المشاهدة عن بُعد التى لا ماهية لها كما يأتى فى الاشراق التاسع .

قوله (ص٣١، س١٥) : «فى ذكر نمط آخر الهامى...»

ليس المراد انّه مبتكر بالقول به كما لم يقل الهامىّ لنا حتى يقال : انه قول افلاطون و معلمه سقراط و شيعتهما كما يأتى فى مبحث المُثُل الافلاطونية بنقل الشيخ الرئيس[1] عنهم : ان اياها اى المُثُل النورية يتلقى العقل اذ كان المعقول شيئاً لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه و ايّاها يتناول .

بل المراد انه لشموخه يحتاج بعلاوة البرهان والبحث البالغ والفحص التام على شرح صدر يكون مهبط الالهام و انّه «قدس سره» مبتكر بارتضائه من بين اهل النظر[2] فى الدورة الاسلامية والامّة المرحومة المحمديّة حيث التقط الفريدة الكبيرة التى نبذوها .

اعلم ان التحاشى من هذا القول له اسباب شتّى لا بُدّ للحكيم التجافى عنها والانس بمقابلاتها فمنها ما مرّ فى سبب رؤية مطلق الصور ضعيفة من جعلها مرائى لحاظ الموجودات الطبيعيّة بل مرآت اللحاظ بما هى مرآت لا وجود لها فضلاً عن كونها ضعيفة .

ومنها : ان لا ينحيه مخالفة المشّائين وانكارهم المُثُل النوريّة فان الاتصال المعنوى للنفس الناطقة القدسية فى الاستكمال بموجودات محيطة واحدة بوحدة حقّة ومع وحدتها مشتمل كل على وحدات حسيّة وضعية لافراد مثاليّة و طبيعية لها

١ـ الهيات الشفا ط قاهره ١٣٨٠ ه ق ص٣١٠الى٣١٢ـ بل بين اهل الكشف والشهود ، لانه جامع مراتب النظر والشهود و ذو قدم راسخ فى الحكمة البحثية والذوقية .

مماا تفق عليه الفئتان والحزبان من اهل الحكمة ان النفس تتّصل بعالم الأبداع باعلى مداركه الا انّ المشّائين يقولون هذه الوجودات المحيطة قائمة بالعقل الفعال والمصنف «قدس سره» والأفلاطونيون يقولون انها قائمة بذواتها والجميع فی عالم الذكر الحكيم وفی عالم الأبداع من المبدع القديم وهذا كما ان الصور القدريّة الجزئية التی اصل هذه الصور الكونيّة و قبلها اتفق عليها الفريقان الا انها عند الأشراقيين مثل معلقة قائمة بذواتها كما عند ارباب النواميس والعرفاء و عند المشائين صور قائمة بالنفوس المنطبعة السماويّة .

ومنها : ان لا يرى تمام ذات نفس الأنسان هذه المشاعر الأدنی الظاهرة والباطنة التی منتهی كمالها الأتصال بالمثل المعلقة من العالم بين العالمين و مشاهدة الصور الحسناء المليحة واستماع الأصوات البليغة الفصيحة واستشمام الروايح الطيبة و نحو ذلك كما لأهل الكشوف الصورية بل يرى له مقام اخر هو مقام الثرير وهو اعلی مداركه وهو العقل بالفعل الّذی هو باب الجبروت وبه يستقيم الأتصال بالعقول الفعالة للعقول المنفعلة فاذا قيل النفس تتصل بهم اوتشاهد ذواتا مجردة نورية جبروتية حين ادراكها للكليات يعنی هذا الباب فلا تحاشی من عدم تخطی المشاعر الی ذلك العالم .

ومنها : ان لا يقع المتعلم للألهيات فی ورطة الماهيات المتفردة والمفاهيم الأعتبارية حتی يتحاشی عن كون المفاهيم المبهمة ارباب الأنواع حاشاهم عن ذلك بل يكون نصب عينيه وجودها الجمعی الّذی يسع كل وجود كلیٍّ عقلیٍّ بوحدته كلّ وجودات رقايقه المثالية والكونيّة بحيث لا يشذّ عنها شیء منها و لذا فهو نور يسعی بين يديك يهديك الی احكام جميع جزئياته و الا فالجزئی لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولا كمال للنفس فی معرفة الجزئيات بل لا بد ان يكون سياحة فی ديار الكليات متعرفة للعنوانات المطابقة الكليّة ولو لا اتصالك بهذه الوجودات

الجمعية و شهودك هذه الأنوار المحيطةالسعيّة لطال الأمر عليك فى معرفة احكام الجزئيات لحاجتك حينئذ الى استيناف نظر لكل كل فاذا شاهدتها و تحول عقلك اليها احطت بعقلك بكل الرقايق بحسب حيطتك بكلياتها اذالماهية ، الماهيّة لأن المفروض وجدانك العنوان المطابق لأجل مزاولتك الحدود والرسوم لكونك حكيماً عالماً بالحقايق والوجودات لأن كل منها كاللف للرقايق وهى نشره وكالرتق و هى فتقه و كالمحدود و هى حده .

«ليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم فى واحد»

قوله : و كل بسيط الحقيقة كل ما دونه [۱] .

ومنها : التفطن بعدم تباعد الملأ الأعلى من القلب المنور و فى القلب المنكوس ايضاً ليس حجاب وجودى مضروب بينه و بينهم ولاغطاء مسدول" انما الحجاب عدمى هو اخلاده الى الأرض و اعراضه عنهم لأشتغاله بالجزئيات الداثرة ففى هذا القول كالقول بالتوحيد الذى هو قرّة اعين العارفين ؛ كمال الرجاء بالوصول و نهاية التباعد عن اليأس و ضنك المحول فاين الهمّة والتّشمر للطلب والوغول .

عشق آن زنده گزين كو باقى است وز شراب جانفزايت ساقى است
عشق او بگزين كه جمله انبياء يافتند از عشق او كار و كيا
تو مگو ما را بآن شه بار نيست با كريمان كارها دشوار نيست

قوله (ص٣٢، س١) : «اشبه بالفاعل المخترع» .

ان قلت : تخيل الأعراض اذا كان بالفاعليّة لا بالقابلية لم يكن العرض عرضاً .

قلت : العرضيّة المطلقة ليست من الذاتيات للأعراض بل من المعقولات الثانية فلا

۱ــ هذه العباره «كل بسيط الحقيقة...» ليس فى هذا الموضع الذى علق عليه المحشى الحكيم ولا ادرى من اين جائت هذه العبارة فى الحاشية .

بأس بان لا يصدق عليه ان اريد نفس هذا المطلق وان اريد ان السواد مثلاً ليس سواداً حينئذ فليس كذلك فان السواد لو فرض قائماً بذاته كان سواداً بنحو اتم كما قال بهمنيار : «اذا فرض[1] الحرارة قائمة بذاتها كانت حرارة و حارّة» ان قلت ما بال المصنف «قدس سره» يقول باتحاد المدرك والمدرك مطلقاً ومع ذلك ربما يقول التعقل بالاتحاد بالمعقول والتخيل بالفعالية . قلت : الفاعليّة التشأن والتطور لا التوليد ولا ابداء شئ مباين و نحو ذلك و اما عدم التفوه بالفعاليّة فى التعقل و اختصاصها بالتخيل فلاستهلاك احكام السوائية فى المعقولات الكليّة المجردة بخلاف الخياليات الجزئية المقتدرة المتشبحة[2].

قوله (ص٣٢، س٢): «اما حالها بالقياس الى الصور العقلية»

خرج بالعقليّة الجهليّة كجبل ياقوت و بحر زيبق و يدالله و عين الله الجسمانيتين و نحو ذلك اذ لا كذب ولا غلط فى عالم الوهيّته و صقع ربوبيّته ان قلت فادراك هذه الكليات كيف يكون قلت هذه العنوانات ايضاً يقع على ما يقع العنوانات المطابقة و من هنا قال تعالى : «وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه» فهذا مثل العدم الكلى والامتناع الكلى و امثالهما فان الوجود لشموله وسعته وسع المقابل فضلاً عن القابل ومن هنا كلمّا خلّيت الماهيّة عن الوجود رأيتها متجلية متزينة به .

١ـ فى التحصيل

٢ـ واعلم ان مسألة الاتحاد كما تجرى فى الصور العقلية وهى بعينها موجودة فى الصور الخيالية وان سئلت الحق الخلاقية تجرى فى الصور العقلية والخيالية بملاك واحد ولكن فرق واضح بين مرتبة الاتحاد ومرتبة الخلاقية فالاتحاد فى مقام الصعود وارتقاء النفس و فنائها فى المعقولات والعقل بحسب قوتها العاقلة وفنائها فى الخزينة الخيال والبرزخ الكلى باعتبار قوتها الخيالية و لكن النفس اذا صارت نازلة من مقامها العقلية والخيالية تصير خلاقة للصور الكلية والجزئية وبما قاله الحكيم المحشى: «فلاستهلاك احكام السوائية فى المعقولات» لا تنحسم مادة الاشكال والفرق واضح بين قوسى الصعود والنزول وقد ذكرنا تفصيل هذا البحث فى حواشينا على الاسفار وحققنا حق هذه المسألة فى رسالة عليحدة .

وجه آخر فى الاعدام ان فى اللاهوت وان لم يكن عدم اصلاً لأن البسيط الحقيقة كل الوجودات الا ان فى الجبروت اعدام لأن كل وجود فيه فاقد لمتلوه فهذه الاعدام الكونية كالمربوبات و تلك كرب النوع لها والعدم فى كل وعاء يكون ذلك الوعاء لنفسه لا لوجوده كما تقرر .

واما الهيولى الكلية و هى جوهر بالقوة فجوهريته الاستقلال والقيام بالذات فى عالم العقل .

والقوة هى الامكان الذاتى هناك و اما ضعف الجوهرية هنا و شدتها هناك والقوة بالعكس فمن خاصية النشأة وخاصية النشأة غير ساريه بل محفوظة والالم يتحقق نشأت وايضاً العدم الذى فى عالم العقل مثل العدم الكلى الذى فى عقلك بل عينه عند هذا القائل وكذا الهيولى و خرج بالانواع الاجناس اذ لا رب للجنس هناك اذالجنس ليس ماهية تامة بل مضمحلة تحت الماهية التامة التى هى النوع فرب النوع رب للجنس و خرج بالجوهرية العرضية اذ لا عرض فى عالم العقل والا لكان هناك قوة واستعداد اذ فى مرتبة ذات الموضوع قوة العرض ولا حالة منتظرة هناك نعم لما وجب التطابق بين العوالم كان له وجود لكن لا بنحو العرضية بل بنحو آخر اعلى و اتم ولذا تسمعهم يقولون : ان طعم السكر والسكر فى مرتبة واحدة و كذا رايحة المسك والمسك وهذا كما ان الغضب فى البدن ثوران الدم وفى النفس حالة نفسانية تبعث الآلات لدفع المنافر و فى المجردات المحضة التسليط والقاهرية وكما ان البياض هنا ذلك اللون المفرق لنور البصر و فى المجرد شدة النورية وغلبة احكام الوجود على احكام الماهية و هكذا فى الصفرة والخضرة والحمرة و بهذا المعنى يقال لعالم العقل الدرة البيضاء والركن الابيض من العرش و لنفس الكل الدرة الصفراء والركن الاصفر و لخيال الكل و عالم المثال الدرة الخضراء والركن الاخضر و لطبع الكل

والطبايع الدهريّة الدرّة الحمراء والركن الأحمر و لعالم المادّة الليـل والسواد و خرج بالمتأصلة مثل الحجر الموضوع بجنب الإنسان اذ لا رب نوع للمجموع وراء كل واحـد .

قوله : و مثل مجردة نوريّة . وجـه تسميتها بالمثل امر ان احدهما انها امثلة لماتحتها بمعنى انها من افراد ماهيّة نوعيّة واحدة متفقة في الماهيّة ولازمها كما هو معنى المثليّة .

و ثانيهما : انها امثال و حكايات لما فوقها من الأسماء الحسنى للحق تعالى التي هي ارباب الأرباب والكلّ منطوية في وجود ربّ الأرباب و توصيفها بالنوريّة لجمعيّة وجودها تمييز لها عن المثل المعلقة ووقوعها في عالم الابداع لكونها غيـر مسبوقة بمادّة ومدّة بل مخرجة من الليس المحض الى الأيس دفعة واحدة دهريّة ووجودها في صقع الربوبيّة لغلبة احكام الوجوب عليها و استهلاك احكام الأمكان فيها بحيث انها موجودة بوجود الله لا بايجاده باقية ببقاء الله لا بابقائه [1] .

قوله (ص۳۲، س۱۵) : «ولا عجب في ان يكون مفهوم المشتق عن معنى...»

المراد بالمفهوم المشتق العنوان الحاكي وبالمعنى المعنون المحكي عنه من ـ

۱ـ فرق بين باقي ببقاء الله و بقاء با بقاء الله درنهايت غموض است عقول طوليه و عرضيه بلكه مجردات برزخيه باقي ببقاء حقند ولكن موجودات ماديه باقي بابقاء حقند . بيان مطلب بنحو اختصار ازاين قراراست : عقول بواسطهٔ قرب بحق مندك در حق و فناء دروجه نور مطلقند و به بيان تحقيق ماهيت هم در آنها امرى عقلى است حد وجودى ندارند و بصـرف اراده ومشيت و لحاظ و شهود حق موجودند . موجودات ماديه باعتبار قبول استكمالات و سريان حـركت وتغير در مقام ذات آنها دائماً متحركند و احتياج بفيض جديد ندارند اگر فاصلهٔ موجود بين آنهـا و حق بر داشته شود باين معنا كه موجود متحرك بعداز استكمالات بمقام عقل محض بـرسد و از عالم ماده بگذرد و احتياج بخلق صورت جديد نـداشته باشد دراين صورت باقي ببقاء حق ميشود وان شئت قلت : ان العقول مطلقاً من صقع الربوبية و ثمرة كونها من صقع الربوبية انها غير مجعولة بلا مجعولية ذاته المقدسة الاحدية ، واجبة بوجوبـه الذاتي و قـد حققنا هذه المسألة في حواشينا على المشاعر وشرحها

المثال النوری والتنویع بشیء او اشیاءباعتبار انقسام النوع الی‌المنحصر فی فرد و الی‌المنتشر الافراد و بیان‌المرام انّه لاعجب فی ان یحمل المفاهیم والکلیات الطبیعیة کمفاهیم الانسان والفرَس والثّور والشمس والقمر و غیرها اللاتی حقّها ان یحمل علی‌المثل‌النوریّة و ارباب‌الاصنام منها علی هذه‌الاصنام والافرادالطبیعیة لأن هذه رقایق تلک و تلک حقایق هذه ،والرقیقة[1] هی‌الحقیقة بنحوضعیف‌والحقیقة هی‌الرقیقة بنحو قویٍّ شدید، کما ان‌الفصل‌المنطقی کمفهومی الناطق والحساس الحاکیین عن‌الفصل الحقیقی کالنفس‌الناطقة والنفس‌الحساسة حقٌّ صدقه و حمله ان یحمل علی ضمیمها اللّذین هماالبدن الانسانی والبدن الحیوانی فیقال بعض‌الجسم ناطق و حساس و بعض‌الحیوان ناطق وکل‌حیوان حساس و مناط الحمل ما ذکروا وبالجملة علاقة العلیّة والمعلولیّة والتقویم والتقوّم اذا کانت مناطاً هناک بطریق اولی لأنها هناک آکدّ .

قوله (ص۳۳، س۱٤) : «وفی قوله تعالی: ولقد علمتم‌النشأة ....»

ای : قد علمتم انتقالکم فی‌النشأةالاولی من‌المحسوسات الی‌المثل‌المعلقةالتی فی‌عالم مثالکم الاصغر الذی هو من سنخ‌عالم المثال الاکبر الذی هو من سنخ «برازخکم» و صور اعمالکم فی‌النشأةالاخرویّة الصوریّة والجسمانیة فلولا تذکرون لها مع استغراقکم فی امثالها واسناخها و کذا علمتم انتقالکم من‌الاشباه الصوریّة الاخرویّة والمثل‌المعلقة الی‌الذوات العقلیة والمعانی الجامعة والمثل النوریة «فلولا تذکّرون»لماوراءالآخرةالصوریة وهوالحشر الروحانی وتشاهدونها

۱– نفس در مقام ادراک کلیات متصل باصل وحقیقت‌هر شیء میگردد و بعداز اتحاد با عقل مجرد و فرد حقیقی انواع قهراً رقیقه‌یی از عقل درنفس ظاهرمیشود . این رقیقه بنا براتحاد حقیقت و رقیقت از جهتی عین حقیقت کلیه و ازجهتی غیرآن میباشد باعتبار عینیت عین معلوم بالذات و باعتبار رقیقه از هیئآت نفس‌است . مرحوم آقامحمدرضا قمشه‌یی با این تقریر از اشکالات وجود ذهنی جواب‌داده‌است

عن بعد من انهماككم فيها كما بيّنا، من رجاءالوصول بل علمتم انتقالكم الى معرفة نورالأنوار و حقيقة الحقايق الذى معرفةذاته و صفاته جنّة الذات و جنّة الصفات سيّما مرتبة حقّ‌اليقين من‌المعرفة «فلولاتذكّرون» لغاية الغايات و منتهى‌النهايات ومرجع الموجودات الا ترى انه كما ان‌ادراك كل كلى عقلى مشاهدة ذات مجردة نوريّة مضى وصفها، كذلك ادراك‌الكلى‌الّذى هوالوجود المشترك فيه للمفارقات والمقارنات و هو ابده و اعم من كل شىء مشاهدة عن بعد لحقيقة الوجود التى هى اظهر و انور و اوسع من كل نور و فىء و نعم ما قيل [١] :

زو قيامت را همى پرسيده‌اند كاى قيامت تاقيامت راه‌چند ؟
با زبان حال ميگفتى بسى كه زمحشر حشررا‌پرسدكسى ؟

وانما لا يلتفت ولا يتنبّه الانسان‌الغافل بهذه‌الترقيات والعروجات مع وغوله فيها و اختلاسه و تبدّله و صعوده اليهالانزولها اليه لأنه يظن ذاته و وجوده هذا البدن الطبيعى و هو منجمد بالجمود الزّمهريرى «نسوالله فانساهم انفسهم [٣]» .

قوله (ص۳۳، س۱٦) : «فان معرفة امورالآخرة على‌الحقيقة فى معرفة امورالدنيا..»

فان‌الدنيا دارالحركة بل‌الحركة الجوهريّة لها والحركة لا بدّ لها مما اليه ـ الحركة فانها طلب لابدّ لها من‌مطلوب يقف عنده و غاية يسكن لديها وكونهما من ـ المضاف باعتبار كون احدهما اولى والآخر اخرى مثلاً .

١ـ س ٥٦، آية ٦٢

٢ـ والقائل مولاناالرومى دفتر ٦ ط ميرخانى ١٣٧١ص٥٥٠ س٨

اين اشعار در بيان حقيقت حشر واينكه در انسان كامل قبل از وقوع قيامت محشر ظاهرميشود گفته‌است و مولوى خود در بيان اين‌حقيقت قيامت‌كرده‌است . اوله :

زادهٔ ثانيست احمد در جهان صد قيامت خود ازاو گشته عيان

٣ـ س ٥٩، ى ١٩

قوله (ص٣٤، س٢) : «واعلم ان لهذه المسئلة....»

ای مسئلة الوجود الذهنی .

قوله (ص٣٤، س٨) : «يناسب طريقهم.....»

فان بنائه به علی تحقّق الکيف کما هو مذهبهم الاّ انّ التعاند بينه و بين الجوهرمرتفع بماذکره (قدّس سرّه)والحق ان العلم بما هو علم نور و اشراق من النفس منبسط علی الماهيات الذّهنيّة و فی کل بحسبه «فسالت[١] اودية بقدرها...» وبذاته لا جوهر ولا عرض فهو فی العالم الصغير الانسانی نظير الوجود المنبسط و فيض الله المقدس فی العالم الکبير فکما ان الوجود العينی المنبسط علی الماهيات العينيّة من الذرّة الی الدرة لا جوهر ولاعرض ولا عقل ولا نفس ولا غير ذلک بذاته بل جوهر بعين جوهريّة الجوهر و عرض بعين عرضيّة العرض بالعرض و هو فيض الله و اشراقه «الله نور السماوات والارض[٢]» کذلک هذا الوجود المنبسط علی الماهيات الذهنيّة و هو فيض النفس و اشراقه و هذامعنی قول الشيخ الاشراقی فی العلم «کون الشیء نوراً لنفسه[٣] و نوراً لغيره» ومعنی قول المصنف «قدس سره» : العلم ضرب من الوجود . ای الوجود النوری الغير المخاط بالمادّة فالعلم اجلّ من ان يکون جوهراً او عرضاً نوعيّاً او جنسيّاً و حدّمفاهيمها هی هی بالحمل الاولی لا بالشايع والوجود وجود النفس والنفس الا انيّة بسيطة وليست کيفاً ايضاً و تلک المفاهيم السرايية ايضاً ليست کيفيات لا بالاولی ولا بالشايع الا مفهوم مقولة الکيف عند تصورها فانه کيف بالاولی لاغير اذالکيف بالشايع لا بدّ له من وجود[٤] .

١- انزل من السماء ماءاً فسالت اودية... س١٣، ی١٨

٢- س النور ، ی ٩

٣- شرح حکمة الاشراق ط ١٣١٢ ص ٢٥٩

٤- بديهی است که غير از حق تعالی و فيض مقدس که فعل ساری در اشياء باشد جميع موجودات که ←

قوله : «فهي موجودات بوجود زائد» .

ليس مراده انمرتبة واحدة منالوجود وجود للكل والا لطوى بساطالمقولات العرضية كما نسب الىالسيّد السّند لأنموجوداً واحداً لا يكون فيالموضوع ولا فيالموضوع ونحو وجودالموضوع لـم يكن قط نحو وجودالعرض و لذا يقـال تركيبالموضوع والعرض اعتبارى [1] .

وما يقال : انالعرض والعرضى واحد . معناه : انالعرض اذا اخذ « لا بشرط » صار عرضياً محمولاً على المعروض والحمل هو الاتحاد فيالوجود اى يلاحظالبياض اللابشرط مثلاً مرتبة من وجودالمعروض وغير مباين عنه بل معدود من صقعه لا ان مرتبة واحدة منالوجود وجود لهما .

قوله (ص٣٥، س١٤) : «واما غير متعلق بشئ اصلا...»

عدمالتعلق فيالواجب من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميعالافراد وفيالممكن من باب تحققالطبيعة بفرد او افـراد ففي بعضالممكنات اصناف منالتعلق كما بالفاعل وبالقابل ماهية كان او مادة و بالاجزاء وبالشرط وبغير ذلك .

←

قبول فيض حق نمودهاند و وجودى مخدود دارندو عين ارتباط بغيرند داخل مقولهٔ جوهر وياعرضند نفس ناطقه انسانى بدون شك جوهراست عقول نيزاز جواهر بشمار ميروند صور علميه بنا باتحـاد عاقل و معقول داخل در حيطهٔ وجود نفسند مفهومكلى از اشياء خارجى كه بانفس بحسب وجود اتحاد دارند بحمل اولى جوهر و يا كم و يا كيفند وليكن باعتبار آنكه با نفس بيكوجود موجودند داخل درحكم نفسند و هر وجودى اعم از وجود عـرض و وجودجوهر داخل مقولهيى از مقولات نيست علم نيز از شئون وجوداست فىنفسه نه جوهر و نه عرض استواين منافات ندارد كه وجود باعتبار محدوديت نـه باعتبار سريان در ماهيات كهشأن وجود منبسطاستمصداق جوهر يا عرض باشد هذا بناءاً على اصالة الوجـود و اما بناءاً على اصالة المـاهيت فـكل حقـيقة قائمة بذاتها جوهـر وما هو عـارض و طـار على هذهالحقيقة عرض .

[1] ـ بنا بر تحقيقى كه مصنف در مبحث نفس و اوائلبحث حركت نمودهاست موضوع با عـرض تركيب اتحادى دارند نه انضمامى ، تركيب انضمامى فقطدر مركبات اعتباريه است .

قوله (ص٣٥، س١٦) : «والعدم بما هو عدم نفى محض لا يصلح ان يتعلق بشىٔ...»

كان‌الظاهر ان يقول : لا يصلح ان يكون سبباً للتعلّق ؛ اذالكلام فى سبب الحاجة ، لكنه عبر بذلك للتنبيه على ان‌المحتاج وما به‌الحاجة وما فيه‌الحاجة كلها واحد، فسبب‌الحاجة هوالمحتاج بالحقيقة وهذه‌القاعدة جارية فى‌الوجود دون‌الماهية فان‌الوجودالخاص محتاج لذاته فى‌التحقق‌الّذى هو ذاته الى‌الواجب بالذات و اما فى‌الماهية فالماهية محتاجة فى وجودهابسبب‌الامكان و هذا ايضاً دليل على انّ الوجود مجعول لأن‌المجعول محتاج بالذات ولو كانت الماهيّة محتاجة بالذات لم يعلل بالمناط لأن‌الذاتى لا يُعَلَّل والامكان فى‌الوجود الخاص هو بمعنى الفقر والتعلق وهو عين ذات‌الوجود فكون‌الامكان مناط‌الحاجة فى‌الوجود مرجعه انّ الحاجة فى‌الوجود ذاتيّة والذاتى لايعلل.

قوله (ص٣٥، س١٧) : «وكون‌الوجود بعدالعدم...»

اشارة الى ابطال مذاهب المتكلمين القائلين بان علّة الحاجة الى‌العلة هى الحدوث اوالامكان مع‌الحدوث شرطاً او شطراً .

قوله (ص٣٥، س٢٠) : «ولوازم‌الشىٔ .....»

الكلام فى ان‌الكلام فى مناط‌الحاجة لا فى نفس المحتاج كمامرّ ثم ان‌المصنف (قدس سرّه) يستعمل هذه‌الكلمة كثيراً اعنى لازم‌الشىٔ غير مجعول سواء كان لازم‌الماهيّة او لازم‌الهوية و عليه شك وهو : ان كل معلول لازم لعلته التامّة : فنقول : كل معلول لازم لعلته ولا شىٔ من‌اللازم بمعلول فلا شىٔ من‌المعلول بمعلول وهو سلب‌الشىٔ عن نفسه . و دفعه : بأنّ‌المراد من قوله : لازم‌الشىٔ غير مجعول انه غير محتاج الى جاعل غير جاعل‌الملزوم‌والى غيرالملزوم واما اليهما فهو محتاج البتة فالكبرى باطلة نعم اذا كان‌الملزوم‌غنيّاً عن‌الجاهل فاللازم غنىّ عنه بغنائه

فاحدى الحاجتين مرتفعة لكن الحاجة الى نفس الملزوم باقية و ايضاً اللازم قسمان لازم هو صفة الملزوم ولازم هو فعله وعدم الجعل انما هو فى الأول لا فى الثانى كيف واللزوم فى الثانى تأسيسه بنفس الجعل والعليّة [1] .

قوله (ص٣٦، س٨) : «فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود»

اى الوجود الخاص المضاف الى الماهية لأن الكلام فى سبب احتياج الوجود المتعلق بالغير .

قوله (ص٣٦، س١٢) : «واما الامكان فهو امر اعتبارى ....»

فلو كان هو مناط الحاجة لكان احتياج الماهيّة فى اعتبار العقل فقط فما اشتهر من القوم ان الأمكان بمعنى سلب الضرورتين مناط الحاجة فالمراد منه انه الواسطة فى الأثبات لا فى الثبوت .

قوله (ص٣٦، س٣) : «كما لا يكون معلولا لعلة مباينة....»

والا لزم الأمكان الغيرى وكونه من لوازم معناه انها كافية فى انتزاعه لكونه خفيف المؤنة وليس الا السلب وليس المراد اللزوم المصطلح اى العليّة اذ لا صلوح للعلية لكونها حيثيّة عدم الاباء عن الوجود والعدم ولا صلوح للأمكان للمعلوليّة لأنه السلب .

قوله (ص٣٦، س٨) : «يستدعى ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً....»

بمقتضى لزوم السنخيّة بين العلّة والمعلول فعلّة الوجود وجود و علة العدم

١ـ ربما يقال : ملاك تعدد الجعل و وحدته ، تعدد الوجود و وحدته ولاشك ان اللازم والملزوم (من غير تخصيص بالصفة والفعل كما توهمه المصنف العلامة) وجود ان ممكنان و كل ممكن يحتاج الى الفاعل والفاعل الحقيقى والجاعل الأصلى هو الحق الاول وما قيل ان الضرورة ملاك الاستغناء عن الجاعل واللازم الذى يتحقق بصرف تحقق الملزوم مع وجود الملزوم موجود بالضرورة و مستغنى عن الجاعل كلام باطل لأن صرف امكان الذاتى او الامكان الفقرى (بناءاً على طريقة المصنف) ملاك الاحتياج الى الفاعل والجاعل

عدم و علّة الماهية ماهيه فالوجودالخاص محتاج الى الوجود الصرف بالوجود فى الوجود .

قوله (ص٣٦، س١٢) : «ثم جميع تلك الوجودات المتسلسلة او الدائرة ...»

يعنى يمكننا تتميم البرهان من دون الاستعانة بابطال التسلسل لئلا يتطرق منوع كثيرة بان جميع الممكنات الغير المتناهية فى حكم ممكن واحد سواء كان امكانها بمعنى الفقر اولا اما ان كان للمجموع بمعنى الآحاد بالأسر وجود سوى كل واحد واحد كما عند بعضهم فلأن الاشتراك مناط التقوم بالغير ولان كل مجموع متقوم بالآحاد واما ان لم يكن له وجود سوى وجود كل فرد فرد كما عنده (قدس سره) فواضح ان الكل ليست الا المتقومات بالغير [1] .

قوله (ص٣٧، س٨) : «فذاته واجب الوجود من جميع الجهات»

سواء كانت الجهالة الصفاتيّة او الأفعاليّة كوجود زيد فانه مضافاً الى الله تعالى ايجاده فليس فيه جهة امكانيّة او امتناعيه اى ليس فيه فقد اذالمفقود عن شئ اما يمكن له كالكتابه للامّى او يمتنع له كالكتابة للجماد ففى موضوع الفقد تركيب لكن الممكن شأنه التركيب بخلاف الواجب تعالى .

قوله (ص٣٧، س١٥) : «فلكل منهما اذن مرتبة...»

مع ان الواجب من فرط الكمال يجب ان يكون جامعاً لكمالات مادونه بما هو كمال بمعنى انه منه و اليه فكيف كمال مكافئه و ايضاً فاقد لكمالات معاليل

١- والتحقيق الذى ذكره المحقق الشارح لمقاصدالاشارات فى اثبات الواجب من احسن الأدلة التى اقيمت فى هذاالمقام و هو طريقة حسنة مخترعة من الشارح العلامة «قده» و هو ان الشئ ما لم يجب لم يوجد و مالم يمتنع لم يعدم . اين حكم در جميع سلاسل ممكنات جارى است و معلول مادامى كه جائزالعدم است و عقل عدم آن را ممتنع نميداند وجود پيدا نمى‌كند . عدم شئ وقتى ممتنع ميشود و وجود آن واجب ميشود كه موجودى تحقق داشته باشد كه عدم آن ممتنع بالذات باشد. والا يلزم ان لا يتحقق سلسلة الوجودات من رأس .

الواجب الآخر بمعنى انها ليست اظلاله بل أنها اظلال الآخر مع ان الواجب موجود غير فقيد .

قوله (ص٣٨، س١١) : «كما يقول المعتزلة المعطلون...»

وهؤلاء هم القائلون بالنيابة اى ذاته تعالى نايبة مناب الصفات فصفة العلم عندهم منفية لكن اثره كاحكام الفعل واتقانه مثبتة كما يقال : «خذ الغايات ودع المبادى» وهكذا فى باقى الصفات و انّما وقعوا فيما وقعوا لحصرهم الصفة فى المعنى القائم بالغير حتى عرّفوها به ولم يعلموا : ان العلم له مراتب كالمعنى المصدرى والكيفيّة النفسانية فيه ، والجوهر النفسانى كعلم النفس بذاتها والجوهر العقلانى كعلم العقل الكلى بذاته ، والوجود الواجب القيوم تعالى كعلم الواجب تعالى بذاته كما فى اخبار اهل العصمة «علم كله قدرة كله سمع بصر كله» لأن الكل له بعض فحقيقة الصفة وحقها ثابتة ولا صحّة سلب فيها عنه تعالى فاذا قلت انه لبساطته ذات بحتة ولا صفة زايدة صدقت وان قلت صفة مستقلّة قيّومة بذاتها بلا ذات اخرى صدقت ايضاً فان مصداق الوجود والوجوب و جميع صفاته واحد .

قوله (ص٣٨، س١٢) : «من غير لزوم كثرة وانفعال...»

اشارة الى البرهان على عينيّة صفاته لذاته بانها لو كانت زايدة لزم الكثرة فى ذاته و هويّته من ذات و صفة ، و ايضاً صفاته كثيرة وايضاً من مادة و صورة كما اشار اليه بلفظ الانفعال . بيان هذا : انّه لو كانت زايدة كانت فى مقام ذاته قوة الصفات والقوّة التى فى الأمر الواقعى امكان استعدادى لا ذاتى ، لأن الذاتى موضوعه الماهية ولا ماهيّة ولا ماهية له تعالى وهو الوجود الصرف الّذى محض الواقع وعين الأعيان والامكان الاستعدادى موضوعه المادّة والمادّة تلازم الصورة والمجموع جسم تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً

قوله (ص٣٨، س١٣) : «قبول وفعل»

اشارة الى دليل آخر و هو : انها لو كانت زايدة على ذاته كانت عرضيّة و كل عرضى معلل ولا يجوز ان يكون علّتهاغير ذاته و الاّ لزم استكماله بغيره فعلّتها ذاته و ذاته قابلة لها ايضاً كما فى كل اتصاف بصفة زايدة فيكون شئ واحد بسيط فاعلاً وقابلاً بالنسبة الى شئ واحد و هومحال.

قوله (ص٣٨، س١٣) : «فكذلك صفات الحق واسماؤه موجودات لا فى انفسها»

لأنها مفاهيم ثابتة كالأعيان الثابتة ما شمّت رايحة الوجود بل موجودة بعين الوجود الواجب لأن مغايرتها مع وجودالحق سبحانه ليست الاّ بحسب المفهوم لا بحسب التحقق والوجود بل هذا هكذا فى الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء الحسنى والصفات العليا ؛ لزوم لازم غير متأخّرفى الوجود فالأعيان و مفاهيم الأسماء والصفات والذّات المتعالية كلها موجودةبوجود واحد بسيط ولو جاز اطلاق الماهية عليه تعالى لكان مفاهيم الصفات والأسماءماهيّة له و مفاهيم الأعيان الثابتة لوازم الماهيّة له لكن لا يجوز اذ لا حدّ له «من حدّه فقد عدّه [1] » .

قوله (ص٣٩، س٤) : «وهى العناية الأزلية» .

العناية هى العلم بالنظام الأحسن الّذى يكون منشئاً للنظام الأحسن و هى عندالمشّائيين نقش زايد على ذاته و عند التحقيق انطواء كل المعلومات فى علمه الحضورى السابق اى اشتمال وجوده بوحدته وبساطته على كل الوجودات و فى لفظ المشيّة اشارة الى ترجيح تعريف الحكماء للقدرة بانها كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و فى اعتبار العلم والمشيّة فقط اشارة الى عدم اعتبار شئ آخر مما اعتبره المتكلمون من صحّة الفعل والترك لأن الصحّة امكان وواجب الوجود

١ـ كما قاله الامام عليه السلام ، فى خطبة موجودة فى النهج .

من جميع الجهات فلا يعتبر فى قدرته الواجبة امكان ذاتى ولا امكان وقوعى و ربما زاد بعضهم وقاحة واعتبرو وقوع الترك اوقاتاً غير متناهيـة والكل باطل و قدم العالم و حدوثه مسئلة اخرى و ليست القدرة الاصدور الفعل عن علم و مشيّة .

قوله (ص٣٩، س١٠) : «من ارتسام صور الاشياء ....»

اشار بلفظ الصور الأشباح الى المذهبين فى العلم الحصولى احدهما ان الأشياء تحصل بانفسها فى الذهن و ثانيهما انه تحصل فيه باشباحها و ذلك لأن صورة الشىٔ ماهيّته اى هو بها هو بخلاف شبح الشىٔ اذ لا يلزم فيه حفظ ذاتياتها [٢] .

قوله (ص٣٩، س١١) : «ولا كما ذهب اليه الأشراقيون ...»

وهؤلاء هم الذين قالوا : ان صفحة نفس الأمر و الواح الأعيان بالنسبة اليـه تعالى كصفحة الأذهان بالنسبة الينا . والمثال يكون اطبق اذا صار ما فى صفحة الأذهان قويّاً بهمّة او نوم او غيرهما فحينئذ سماء تقلك و ارض تحملك و انسان يخاطبك و كلما يلذك او يوحشك علومك صارت اقوياء .

قوله : «وان كان لكل من هذه المذاهب الأربعة» و هى ما عدى الأول اى العلم الحصولى لأنه باطل عنده (قـدس سره) فالأتحاد والمثل و كون الوجودات العينية علماً حضورياً فى العلم الذى مع الأيجاد كلها مما يقول بها (قدس سره) و اما القول بثبوت المعدومات فتصحيحه بارجاعه [١] الى قول الصوفية و هو القول بثبوت الأعيان تبعاً لوجود اسماء الله الحسنى لامنفكّة عن كافّة الوجودات كما يقوله

١ـ لان من تصور شبح الشىء لا يصدق عليه انه تصور الشىٔ و يلزم منه التكرار فى التجلى كما لا يخفى .

٢ـ ومن البديهى ان قول المعتزلة فى ثبوت المعدومات لا يقبل التأويل لأنهم قالوا بالثبوت فى الخارج لافى العلم و موطن المفهوم كماقاله الصوفيه واهل العرفان صرحوا بان الاعيان باعتبار دقيق وجودات خاصة علميه لا مفاهيم صرفة وان الاعيـان بوجه تحقيقى و مشرب كشفى بمنزلة الاصل والروح بالنسبة الى الحقايق الخارجية نظير صور الالهية بالنسبة الى الأفراد المادية .

المعتزله فتلك الأعيان الثابتات صور علمية تفصيليّة بالماهيات التى فى العوالم ووجوده تعالى مابه الانكشاف لكل الموجودات ويحتمل ان لم يعبأ بطريقة الاعتزال ويكون التصحيح والتصويب شاملاً لطريق الصور بان يكون قيامها صدوريا و تكون مأوّلة الى المثل النوريّة كما ارجع المعلم الثانى المثل الأفلاطونيّة الى الصور العلميّة .

قوله (ص٤٠، س٣) : «ولا ارى فى التنصيص عليه مصلحة»

وهو ان بسيط الحقيقه كل الأشياء بنحو اعلى و سيأتى فى موضعه و هذا القول ترجمة لقول تعالى : «الله بكل شئ عليم[1]» وقوله «وما يعزب من ربّك مثقال ذرّة فى الأرض[2] ولا فى السماء» فوجدان ذلك الوجود التام و فوق التمام كل الوجودات علم بها اذ العلم ليس الا النيل والدرك والحضور و وجدانه باسمائه و صفاته وكلّ الماهيات والأعيان الثّابتات لأنها لوازم غير متأخّرة فى الوجود ولها علم بها تفصيلاً لاتفصيل فوقه لأنه عالم نفس الأمر وماهى عليه و شيئيّة الشئ بتمامه لا بنقصه وتمام الشئ وجوده اللاهوتى والتشخص بالوجود والتفصيل بالماهيّة فهذا هو العلم الأجمالى فى عين الكشف التفصيلى والأجمالى تعبير عن وحدة ذلك الوجود الذى هو الصورة العلميّة الواحدة وما به الأنكشاف الواحد لأن الماهيّة وان كانت مثار الأختلاف والضيق فلا يمكن ان يحكى ماهيّة الحجر من ماهيّة القمر مثلاً لكن الوجود مركز الأتفاق و مدار السعة والجمعيّة يحكى بوحدته الجمعيّة من كل وجود و ماهيه لأن تلك الوحدة ليست عدديّة حتى لايحكى الا عن واحد عددىّ بل وحدة حقّة حقيقيّة فلا يعزب شئ عن علمه لا وجود لأنه واجد لكل وجود بوجوده ولاماهيّة لأن جميع الماهيات لوازم اسمائه و صفاته «فسبحان من ربط الوحدة بالوحدة والكثرة بالكثرة» .

١– س ٢، ى ٢٧

٢– س ١٠، ى ٦٢ ، وما يعزب عن ربك ...

قوله (ص٤٠، س١٠) : «واعلم ان امر المرآت عجيب»

ومن عجيبتها انه لو لم يرها انسان ولم يعلم ان ما فيها عكس عاكس بل نشأ فی ظلمة حتی بلغ اشدّه فاذا اخرج منها ورأی عکوساً لا الی النهاية وصوراً حسيّة حسية لا اصولها تعلق بها و قضی منها العجب ولم يعرف انها عکوس بل اصول و هكذا صور العالم والعارف يعرف ان لها اصولاً

«صورتی در زير دارد آنچه در بالاستی»

قوله (ص٤٠، س١٦) : «بل بالعرض بتبعية وجود الاشخاص المقترنة بجسم مشف»

يعنی علی جميع الآراء المذكورة تكون الصور المرئية فی المرآت موجودات حقيقيّة وعندنا ليست كذلك اذ لا حقيقة لها ولا وجود الا كوجود السراب الحاكی عن الماء و ليس بماء و كوجود الصداء [*] الحاكی عن النداء فهكذا فی المرآت التی هی الوجود الحقيقی لصفائه و صقالته والصور مرئيّة فيها من الماهيات السرابيّة الاعتباريّة فلا وجود لها حقيقة وليس الوجود منفياً رأساً ولو بنحو الحكاية كالسراب فان السراب و هو من اشراق الشمس علی الرمال والسباخ موجود و ماء عند ظماء ماء الملح الاجاج الدنيوی وكذا الماهيات عند اهل الكثرة ان قلت : هب ان الماهيات كذلك لكن الصور المرآتيّة موجودات حقيقيّة اذ لها شيئية وجود البتّة . قلت : المراد انها ليست موجودات مستقلّة بحيالها بل العكس بما هو عكس ظهور العاكس و وجوده له ولهذا كان مرايا لملاحظة العاكس ولو اخذته ملحوظاً بالذات لم يكن عكساً ولم يسر حكمه الی الغير [1] » .

---

* واليه اشار من قال :

«هـر صدا كو اصل هر بانگ و نداست　　خود صدا آنست و ديگرها صداست»

هرچيز كه غير حق بيايد نظرت　　نقش دومين چشم احول باشد

ولكن الوجود العكسی التبعی لا ينسلخ عما هو عليه و اذا نظرته بعين الاستقلال والتمامية ما عرفته كما هو عليه والوجود الظلی وجود تبعی دائماً والعين الثابت الممكن لا يتغير

قوله (ص٤٠، س١٩) : «كما عليه المتكلمون»

اى بعضهم و كذا بعض العرفاء .

قوله : «ولا موجود اصيلاً كما عليها الحكماء» اى حكماء الاشراقيون بل ـ الشيخ المقتول شهاب الدين السهروردى ومن تبعه لأن حدسى انه لم يتوفوه به أساطين الحكمة من السابقين .

قوله (ص٤١، س٣) : «فان جهة الايجاد للاشياء والعالمية بها فيه واحدة .٠.»

المراد بالايجاد الحقيقى لا المصدرى

وهو الوجود المنبسط الذى طرد العدم عن الماهيات و به ترتب عليها آثارها لكن ذلك الوجود مضافاً الى الحق تعالى ايجاده الاشياء و مضافاً بمراتبه اليها وجودها فما قال ان وجود الاشياء عين علمه بها اراد بها ايجاد الحق اياها و بعلمه المصدر المبنى للفاعل اى عالميته بها لا المبنى للمفعول والى هذا يرجع ما قال الشيخ الاشراقى : ان علمه تعالى قدرته ، وفى كلمة له فى قوله «فوجود الأشياء له» اشارة الى ان وجود الاشياء مضافاً الى الحق تعالى علمه بها واما وجودها مضافاً اليها فهو معلوم فلا يلزم الاستكمال بالغير و اضافة الوجود الى الله تعالى مقدمة على اضافته الى غيره كما قال على عليه السلام «ما رأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله» فعلمه بها سابق عليها و ايضاً فى هذه الكلمة اشارة الى: ان الوجود مضافاً اليه اذا كان علماً فهو واحد ثابت لأن ما به الامتياز يكون ما به الاشتراك فلا يكون علمه متغيراً و متغايراً .

واعلم انه كما ان اصل مسئلة العلم معركة للآراء كذلك مسئلة علمه تعالى بالجزئيات لدثورها و زوالها و تغيرها ،لكنها على غير اهله صعب عسير و عند اهله سهل يسير فان جميع الأزمنة والزمانيات بالنسبة اليه تعالى كالآن و جميع الامكنة والمكانيات كالنقطة بل هذا هكذا عند مقربى حضرته فضلاً عن جنابه الأقدس فلا

ماضی ولا حال[۱] ولا استقبال عنده بل الکل مقهور تحت کبریائه ولا یخرج عن ملکه و سلطانه شیٔ من آلائه فکل فی حده حاضر لدیه ولا دثور وزوال بالقیاس الیه ماعندکم ینفد وما عندالله باق کیف ولو کان الماضویة والمستقبلیّة مناط العدم لم یکن ببدیهة العقل فرق بین ما کانت ماضویّته مثلاً «بآلاف سنین» وما کانت بدقیقة، فلم یکن العالم موجوداً اصلاً اذ لا یقف القسمة عند حد ولیس له وجود قار فالکل بالنسبة الیه تعالی ثابتات واجبات وان کانت فی انفسها متغیرات یظهر ذلک کمال الظهور لمن کان نصیب عینیه وجود الأشیاء الذی هو الاصل ویشاهد ان الوجود لا جزئیات له ولا اجزاء ذهنیة و خارجیة فعلیه و مقداریه فیری حینئذ ان لا رجع ولا تکرار فیه ولا تغیر ولا تکثر .

قوله (ص۴۱، س۵) : «فقد اهتدیت الیه»

من انه یرجع الی ان البسیط الحقیقی کل الاشیاء .

قوله (ص۴۱، س۸) : «من صور حقایق الاسماء»

یقال للاعیان الثّابتة اللازمة للاسماء صور الأسماء فالصور علم تابع للمعلوم الذی هو حقایق الأسماء و کون حقایق الأسماء معلوماً بوجهین :

احدهما : ان النحو الأعلی من کل معلوم کونی منطو فیها و شیئیّة الشیٔ بتمامه

۱ـ ولیس عند ربک صباح و لا مساء .

۲ـ اعلم ان باطن وجود الحق لا یظهر ولا صورة له لان صورة الشیء عبارة عن ظهوره ولکن من حیث احدیته و واحدیته یتصف بالظهور والبطون مثل : ان مرتبة الواحدیة صورة احدیة الوجود والاحدیة باطنها فالاسماء صورة الحق من حیث تجلیه فی الواحدیة والاعیان الثابتة اللازمة للاسماء والتابعة لها هی صورة الاسماء لان کل اسم طالب للظهور و ظهوره العلمی هی الاعیان الثابتة والعین الثابت تقتضی الظهور و مبدء ظهوره انما هو الاسم المتجلی فیه والمناسب له فالحقایق الخارجیة صورة الاعیان المتقررة فی العلم .

واعلم ان فی کلام العرفاء فی بحث الاسماء والصفات و صور الاسماء ای الاعیان دقایق و بطون معنی لا یسعه البحث النظری .

و ثانيهما : انالمعلوم هوالمحكى عنه سواء كان سابقاً او لاحقاً و هذهالصور
ـاكية و مـُعربة عن حقايق الاسماءالمكنونه المخزونه ومن هنا يقال لها : صور ـ
لاسماء كما مرّ واماالعلم المتبوع للمعلوم فهذهالصور بالنسبة الىالموجودات العينية
ىالكونيه اللايزاليّه و يمكن ان يكونكلمة من بياننا للمعلوم الواحد فىالمقامين
لكن المتبوعية فىالتحقق والتابعيّه فىالتلون والاختلاف لان علمالله تعالى واحد
التوجيهالاول اولى و اظهر .

واعلم ان متبوعية علمه تعالى للمعلوم ؛ قولالحكماء حيث قالوا : ان علمهتعالى
ـلى والتابعيّة قول بعضالمتكلمين والعارفين و انما قالوا بها دفعاً للجبر بزعمــهم
ـيث لا يكون حينئذ العلم بالسعادة والشّقاوة علة لهما .

وقالالشيخ العربى فى تفسير قوله تعالى : «وما ظلـمناهم ولكن كانوا انفسهم
ظلمون» ما عاملناهم اى فيما لا يزال الابما علمناهم وما علمناهم الا بماهم عــليه
اعطينا انفسهم اى اعيانهمالثابتة فىالازل[1]

وقالالمحقق الطوسى «قدس سرّه» فىالتجريــد «العلم تابع[2]» بمعنى اصالــة
ـازنته فىالتطابق والحق ان علمه منشأالوجود والوجود خير و نور لا منشأالماهيّة
لذات فضلاً عن ماهية الشقاوة والعصيانونحوهما ولذا جعلنــاالتابعيّة فى صور ـ

. والعرفاء ايضاً قالوا بعلية علمه و سببيتها للمعلوم بلاشك . مراد محيىالدين غيراز آن چيزىاست كـه ـيم سبزوارى گمان كردهاست، علم واحد نزد عرفاعلت معلوم خارجى است از جهتى و تابع معلـوماست جهت ديگر ، علم علت معلوماست باين اعتبار كـهحقتعالى اعيان ثابته را بر طبق مقتضيات اسماء كه ـب ظهوراشيائند درخارج بفيضمقدس وجود ميدهدعلم تابع معلوماست باين اعتبار كه اسماء حق برطبق ـقتضيات اعيان ثابته در اعيان متجلى ميشوند وسببوجود تجلى اسماء در اعيان رقيقة عشقية حق است بر همه عالم وجود و ظهور دادهاست .

در ازل پرتو حسنت ز تجلى دم زد — عشق پيــدا شد و آتش بهمه عالم زد

. الهيات شرح تجريد ص٢٠٥

الأعيان الثابتة بالنسبة الى حقايق الأسماء التى هى حقايق الأشياء بوجه اعلى .

قوله (ص۴۳، س۲) : «فلا حد له . متفرع على مجموع نفى الاجزاء الخارجية والعقلية» اى لا حد من الاجزاء العقليّة ولا حد من الأجزاء الخارجيّة فـان بعض الحكماء جوّز التحديد بالأجزاء الخارجية كتعريف الانسان بالنفس والبدن ثم ان ذكره بعد قوله : «فلا معرّف له» من باب ذكر الخاص بعد العام وما لا حدّ له لا برهان عليه .

ان قلت : انتفاء الحد يستلزم انتفاء علل القوام ، لا انتفاء علل الوجود و انتفاء البرهان على الشئ مبنى على انتفاء العلل الأربع .

قلت : لعله «قدس سره» فى كتاب المبدء والمعاد قال : «واذ لا حدّ لـه [۱] ولا علّة له فلا برهان عليه» لئلا يتطرّق هذا السؤال والأكتفاء كما فى اكثر كتبه ايضاً جيّد لأن نفى الحد المطلق اعنى من الاجزاء العقليّة والخارجية يستلزم نفى علّة الوجود وايضاً انتفاء علل القوام يستلزم انتفاء علل الوجود اذا اريد بعلل القوام اعم من المادّة والصورة الخارجيتين والذهنيتين فان نفيها بقول مطلق كاشف عن نفى الماهيّة ، و ما لا ماهيّة له لا علة له مطلقاً .

ان قلت : لا ماهيّة للعقل الكلى ولا للنفس الناطقة عند المصنف «قدس سره» والشيخ الأشراقى مع كونهما معلولين .

قلت : فيهما تركيب من الوجدان والفقدان فان العقل متناه والواجب غير متناه الشدّة النوريّة فلوجود العقل حد فهـو مركب من الوجود والنهاية اذ المـعلول لا يساوق علته .

ان قلت : اذا كان لوجوده حدّ فله ماهيّة .

۱ـ كتاب المبدء و معاد ط گ ۱۳۱۵ هـ ق ص۱۲ .

قلت : هذاالحد بمعنى النهاية والفقد وليس بحدٍّ مقابل الرسم ليكون ماهية نعم قد[١] ترسم هذاالحد ، الحد بمعنى الماهيّةبشرط الشوب بخصوصيات اخرى كالمادّة ولواحقها والراسم غيرالمرسوم كالنقطة الجوّالة ترسم الدايرة و ليست بها والتوسط يرسم القطع وليس به والنقض بالوجودالخاص الأمكانى حيث انه لا حدّ له مع ان عليه البرهان لأنه مجعول بالذات مردود بأنّه ان اريد بوجود الممكن الوجود بما هو وجود فكما لا حدّ له لا برهان عليه وان اريد بما هو مضاف الى الممكن فكما ان عليه برهان كذلك له حد ثم لعلّك تقول : هب ان ما لا حدّ له لا برهان لم عليه فلم لا يجوز ان يكون عليه البرهان الان وايضاً قد برهن بشيء على شيء و ليس احدهما علّة للآخر ولا معلولاً له كقولنا: كلُّ انسان ضاحك ، و كلُّ ضاحك كاتب، فان الضّحك والكتابة ليس شيء منهما علّة للآخر بل هما معلولا علّة ثالثة .

قلت : البرهان عند الألهيين فى اصطلاح خاصٍّ منحصر فى اللّم . قال الشيخ فى الهيات الشفا : «لا حدّ له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كلّ شيء انما عليه

١- منشأ انتزاع الماهية عن الوجود ليس الا الحد والنفاد الذى لازم للوجود المعلول لان التساوى فى الوجود و مرتبته نافض للعلية والمعلولية والمعلول لا بد وان يكون متنزلا عن العلة و هذا النفاد هو الماهية بلا شك والوجود المنبسط باعتبار ذاته و كونه ربطاً محضاً بالنسبة الحق و باعتبار كونه ظاهراً من الحق ليس له وجود غير وجود الحق و لكن باعتبار ظهوره وسريانه فى الاشياء يتعدد ويتكثر والحد ليس الا الماهية هذا الحد والنفاد ان كان فى الجواهر ينتزع منه الجنس والفصل يختلف فى الاشياء حسب اختلافها فالجنس فى المركبات الخارجية وكذا الفصل غير الجنس والفصل فى البسائط كالعقول الطولية والعرضية نعم الجوهر جنس بالنسبة الى الانواع الجوهرية والفصل يختلف باعتبار الصور النوعية التى تكون مبدء الآثار و ما قيل : ان العقل والنفس انيات صرفه . ليس بظاهره مطابقاً للقواعد المقرره اللهم الا ان يقال ان الماهية فى العقول لقربها الى الحق لفناء وجودات العقول طراً فى الحق و كونها وجوداً واحداً شخصياً ليس لماهياتها اثر و ظهور و انما تظهر آثار الماهيات فى الماديات وما ذكره الحكيم المحشى فى تقريب كلام المصنف لايخلو عن المناقشات بل للتامل فيما ذكره مجال واسع .

٢- اوائل النجاة مباحث المنطق ط قاهره ص٢٤ .

الدلايل الواضحة»[١]. وقال فى النجاة «البرهان المطلق هو برهان اللم» و من هنا قالوا: «ذوات الأسباب لاتعرف الاّ باسبابها» نعم الالهى بما هو منطقى يطلق البـرهان على الانّى ايضاً و فيما هما معلولا علّة ثالثـة جواب آخر هو انه فى الحقيقه يستدل باحد المعلولين على العلّة و بهـا يستدل على المعلول الآخر الذى هو المطلوب فكأنه قيل فى المثال المذكور الانسان ضاحك و كل ضاحك ذو نفس ناطقة من خواصّه الكتابة فيؤل الى اللم .

قوله (ص٤٣، س٣) : «اذا الحد و البرهان متشاركان فى الحدود...»

قد بيّن الشيخ الرئيس مشاركة الحد و البرهان فى النجاة بقوله : «انا كما لانطلب العلة[٢] بلم الا بعد مطلب هل، كذلك لانطلب الحقيقة بما ، الا بعد هل و عن كل منهما جواب" ، لكن الحقيقة من الجواب عن لـم هو الجواب بالعلة الذاتيـّة و ايضاً فان العلة الذاتيه مقومه للشئ فهى اذن داخله فى الحدّ فى جواب ما هو فيقال اذن الداخل فى الجوابين مثاله ان يقال : لم انكسف القمر . فتقول: لأنّه توسّط بينه و بين الشمس الأرض ؛ فانمحى نوره . ثم تقول ما كسوف القمر . فتقول : هو انمحاء نوره لتوسط الأرض . لكن هذا الحد الكامل للكسوف لايكون عند التحقيق حدّاً واحداً فى البرهان بل حدين اى لايكون جزء من مقدمة البرهان بل جزئين والذى يحمل منهما على الموضوع فى البرهان اولاً وهو الحد الأوسط يكون فى الحد محمول بعد الأول والـذى يحمل فى البرهان ثانياً يكون فى الحـد محمولاً اولاً . لأنّك تقول فى البرهان انّ القمر قد توسط الأرض بينه و بين الشمس و كل مستضيئ من الشمس يتوسّط بينهما الأرض فانه ينمحى ضوئه فينتج ان القـمر ينمحى ضوئه، ثم تقول: والمنمحى ضوئه منكسف

١ـ الهيات الشفاء ط قاهره ١٣٨١ ﻫ ق ص ٣٥٤ فى هذه النسخة : بل هو انما عليه الدلائـل ...

٢ـ اوائل النجاة ط قاهرة ص٢٧

فاو"لا" حملت التوسط ، ثم" الانمحاء . وفي الحدالتام تورد اولا" الانمحاء ثم التوسط.
لأنّك تقول : انكساف القمر هو انمحاءضوئه لتوسط الأرض بينه و بين الشمس»
انتهى كلام النجاة .

وقد ذكر الشيخ و غيره في المنطقيات : ان هذاالحد الذى يشاركه البرهان ثلاثة اقسام حدٌ هو مبدء البرهان ، و حد هـو نتيجة البرهان ، و حد هو تمام البرهان ، ففي المثال الذى ذكره الشيخ ان جمعت بين الأمرين في حدالخسوف كما مرّ فهوالحد المسمى بتمام البرهان والحد الكامل و ان اقتصرت على العلّة التى هي التوسّط ، و قلت : خسوف القمر توسط الأرض بينه وبين الشمس ؛ فهو حدٌ مبدء البرهان و ان اقتصرت على المعلول الّذى هوالانمحاء وقلت : خسوف القمر انمحاء نوره ؛ فهـو حد نتيجة البرهان . مثال آخـر اذا قلت :فلأن يريدالانتقام و كل من يريدالانتقام يغلى دمه ، ففلان يغلى دمه ، ثـم" قلت :وكل من يغلى دمه يغضب ، ففلان يغضب . فان جمعت في الحد بين العلة والمعلول بان تقول : الغضب غليان دم القلب لإرادة — الانتقام ، فهوحدٌ تمام البرهان وان اقتصرت على العلّة و قلت: الغضب ارادة الانتقام ؛ فهو حدٌ مبدءالبرهان وان اقتصرت على المعلول و قلت : الغضب غليان دم القلب ؛ فهو حدٌ نتيجة البرهان .

قوله (ص٤٣، س٦) : «وحدود جميع الحقايق الامكانية واقعة في حده» .

ليس المراد به ما يترائى من ظاهره بل المراد اشتماله على روح معانيها فان الغضب كما مر في البدن تأثير او ثوران دم و في النفس حالة نفسانيّة و في المجرّدات القهر فروح معنى الغضب مأخوذ في مفهوم اسم الله لا ثوران الدم لأنه نشأ من خصوصيّة هذه النشأة البدنيّة و قدمر الأمثلة الاخرى فتذكرو قريب من هذا ما يقال معترضاً على القائلين بان لكل ما في هذاالعالم صورة في عالم اعلى: ان [في] هذاالعالم هيولى فيلزم

تحققها فى العالم الأعلى فيجاب بان الهيولى من خصوصيّة هذه النشأة الطبيعية التى هى دار القوّة والاستعداد و انهم حيث صرحوا بان : لكل ما فى هذا العالم صورة فى عالم فوقه . لم يريدوا انه مع خصوصيّة النشأة موجود هناك ينتزع منه اللواحق الغريبة الملتبس بها فى كل موطن والا لم يتعدد النشأة فكون هذه النشأة هذه النشاة بالهيولى نعم الماهيّة المطلقة من كل شئ محفوظه فالامكان الذاتى الذى فى العقل الفعّال هو حقيقة هذا الامكان الاستعدادى فاذا تنزل صار هذا الاستعداد والقوّة المتجوهرة الهيولانيّة ، و هذا معنى الخطيئة [1] التكوينيّه التى كان لا بينا آدم عليه السلام او لآدم النوعى فى جنّة الصفات او جنة الافعال الابداعيه او غيرها فلولاه لم يحصل الهيولى التى هى مناط البعد والفرقة .

وجه آخر لوقوع الحدود : انّ الماهيات صور علميّة لوازم لمفاهيم الأسماء والصفات فى نشأة العلم الأزلى قبل وقوعها فيما لا يزال و قد قلنا انّه لو جاز ان يقال لتلك المفاهيم الصفاتيّة انها ماهيّة جاز ان يقال لتلك الماهيات انها لوازم ماهيه فاذا عرف لفظ الجلالة بان مفهوم الذات المستجمعة لجميع الصّفات الكماليّة اخذ مفاهيم الصفات و لوازمها فى مفهومه .

قوله (ص٤٣، س٨) : «فالعالم صورة الحق واسمه...» .

مقامات السلوك ثلاثة بوجه :

احدها : ان يرى السالك الماهيات الامكانيّة مظاهر اسماء الله تعالى و صفاته .

و ثانيها : ان يرى نفس الأسماء والصفات ولا يرى الماهيات والمظاهر اصلاً

١ـ وان شئت تفصيل هذا الكلام وتحقيق معنى الخطيئة فراجع مبحث النفس من الاسفار و قد ذكر مصنفها العلامة الاقوال الواردة والرموز التى رمزت عليها الاقدمين من الحكماء والعرفاء و هذه الخطيئة مذكورة في الكتب السماوية والاخبار المروية والاثار الواردة عن اقدمين الحكماء و متألهة اليونان .

فيرى السميع البصير المدرك الخبير لا الحيوانات ويشاهد السبوح القدوس لا الملائكة ويرى الله لا الانسان بالفعل و هكذا .

و ثالثها : ان يرى الذات الاقدس ولا يرى الاسماء والصفات كما قال سيد الموحدين على عليه السلام «كمال الاخلاص نفى الصفات» وما ذكره المصنف «قدس سره» من المقام الثانى

قوله (ص٤٣، س٣) : «من الذات والصفة»

اى المبدء للاشتقاق .

قوله : «اعم من ان يكون ...[1]» يعنى ان الابيض مثلاً له ثلاثة مصاديق

احدها: الجسم الذى له البياض فقط.

والثانى : مجموع الجسم والبياض و يقال لهما الابيض المشهورى كالمضاف المشهورى .

والثالث : نفس البياض وهو الابيض الحقيقى كالمضاف .

قوله «كالفرق بين المعنى الثانى والثالث» اى القول بانه الصفة والقول بانه الذات مع النسبة .

قوله (ص٤٤، س٧) : «او كالفرق بين المركب والبسيط»

يعنى ان كان الاسم فى عرف العرفاء الذات مع الصفة فالفرق كالمركب والبسيط وان كان هو الذات المضافة الى الصفة فالفرق كالمعنى الثانى والثالث للمشتق .

قوله (ص٤٤، س٧) : «فانهم صرحوا» :

قال العرفاء : حقيقة الوجود[2] مطلقاً بلاتعين هى الذات والمسمى و تلك الحقيقة

١- فى النسخ التى رأينا : «اعم من ثبوت الشىء..» وليس لفظ : اعم من يكون . فى النسخ الموجودة عندنا

٢- والحق ان السالك لك فى اوائل السلوك يرى المظاهر فقط و بعد ترفعه عن هذا المقام و وصوله الى عالم الاسماء يرى الاسماء فقط فى مقام فنائه فى الاسماء و بعد الترقى عن هذا المقام يرى الذات فقط بعد مقام الصحو بعد المحو يرى الذات فى الاسماء والاسماء فى المظاهر و يرى الوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة .

مأخوذة بتعين نوری هی الاسم مثلاً ان یلاحظ انها الظاهرة بالذات المظهرة للغیر فهی الاسم النور و ان یلاحظ انها الحاضرة بالذات والماهیات لذاتها فهی الاسم العلیم و ان یلاحظ انها کالنور الحسی فیاضة للاشعة العقلیة التی هی الانوار القاهرة والاسفهبدیة عن علم و شعور فهی الاسم القدیر وان یلاحظ انها المعربة عما فی الضمیر ای الغیب المکنون والسر المصون جاء الاسم المتکلم و هکذا فکما ان الذات والمسمی تلک الحقیقة کذلک الاسماء نفس تلک الحقیقة ولا فرق الا بملاحظة التعین الکمالی فی الاسم دون الذات و نفس هذا التعین هی الصفة فصح ان الاسم بهذا المعنی عین المسمی وان الصفة عین الذات و مایقال ان الاسم غیر المسمی فهو ایضاً صحیح بوجه ای بحسب المفهوم والعنوان مع قطع النظر عن التحقق .

قوله (ص٤٤،س١٠) : «ولو کان المراد منه مجرد اللفظ لم یتصور الشك ....»

بل یتصور اذا اخذ اللفظ آلة لحاظ المسمی بل الوجود الکتبی الذی هو ادنی من الوجود اللفظی للشیء هکذا اذا اخذ عنواناً وآلة للحاظه و لذا وجب احترام اسماء الله تعالی الکتبیة ولا یجوز مسّها بلاطهارة ولولم یتصور فی الوجود الذهنی الذی هو اعلی منهما و ان کان ادنی من الوجود العینی والحال انه علی التحقیق الاشیاء تحصل بانفسها فی الذهن و ماهیات الاشیاء محفوظة فی الذهن والعین والذاتی لا یختلف ولا یتخلّف .

قوله : «فما یجب وجوده لا یکون وجوده الا عین ذاته....»

قد تصدی لبیان ماهیّة الواجب ولم یتعرض لبیان انیّته مع انه هو المطلوب ؛ ان مطلب هل البسیط مقدم علی مطلب ما الحقیقیّة لوجهین : احدهما ان فیما لا

→

٣ـ بشرط ان لا یکون عدم التعین قیداً و لذا عبروا المتاخرون عن هذا الوجود باللابشرط المقسمی ولما کان هذه الحقیقة غیر متعین بحسب الذات یقبل جمیع التعینات .

ماهيّة له سوى الأنيّة، ببيان الماهيه بيان الأنيّة . و ثانيهما : انّ النتيجة المطلوبة مطويّة هنا و هى عكس ما ذكره صريحاً ، اى ما لا يكون وجوده الاّ عين ماهيّته و ذاته ، يجب وجوده لم يذكرها صريحاً لوضوحها ولأنّه اذا كان الأصل صادقاً كان العكس ايضاً صادقا و اما المذكور صريحاً فهو من جهة ما قال «قدس سره» و اعلم ان الطرق الى الله تعالى و صفاته كثيرة فذكر فى هذا الطريق بعض الصفات السلبية كنفى الماهيّة و سيذكر نفى الشريك بقوله :«فاذا كان واجب الوجود...» .

قوله (ص٤٥، س٢) : «والا لكان احدهما وجوداً زائداً» .

توضيحه انه لو تعدد واجب الوجود لكانا ذوى ماهيّة فان الشئ لا يثنى بنفسه ولما كان الواجب مجرداً فليس تعدده بالمادّة والموضوع والمتعلق فتعدّده بالماهيّة ولا اقل من تحقّقها فى احدهما و عدمها فى الآخر ليحصل التميز فيصير معلولاً لأن وجوده عرضىٌ و كل عرضىٍّ معلّل .

قوله (ص٤٥، س٥) : «فلهما موجد غيرهما...»

اى لكل منهما حاجة «ما» الى الأخرى لا ان يكون موجده والموجد هو الله و كلمته اما الهيولى فلانه قوّة صرفة فلا يكون معطيّة للفعليه و اما الصورة فلانّ فعل الجسمانى بمدخليّة الوضع والهيولى غير وضعيّة ولهذا يقال ان الصورة شريكة العله.

قوله (ص٤٥، س٦) : «ولها موجد غير جسمى»

لم يقل فلها بالفاء ايماءً الى ان لذلك وجوهاً اخر سوى لزوم عدم تناهى الأبعاد منها ان عليه الجسم والجسمانى مشروطة بالوضع و هى لا يتصور بالنسبة الى المعدوم و منها ان الطبيعة الواحدة لايمكن ان يكون بعض افرادها علة لبعض آخر لذاته لأن حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لايجوز واحد فلو فرض كون نار علة لنار فعليّة هذه ومعلوليه تلك اما لنفس كونهما ناراً فلا رجحان لأحدهما فى العليّة و للأخرى فى المعلوليّة

بل يلزم ان يكون كل نار علـّه للاخرى بل‌عله لذاتها و هو محال و ان كانت العليّة لانضمام امر آخر لم يكن ما فرضناه علـّةعلـّة والجسميه بما هى جسميه اعنى ما يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعه على زوايا قوائم طبيعة نوعيه متواطيه لا تفاوت بين افرادها فى نفس ذلك المعنى فكيف يكون بعض افرادها علـّة لبعض يدل عليه ما ابطلوا به الأجرام الصغار الصـلبة الذيمقراطيسيّة .

قوله (ص٤٥، س٧) : «من جهة حدوثها و تجددها....»

جعله عطفاً تفسيريّاً للحدوث اشارة الى ان حدوث الحركة الفلكيّة معناه التجدد الذاتى والاستمرار التجـدّدى لا غير وحافظيّة الفاعل للزمان و محدديّته للمكان من باب الاسناد الى العلة البعيدة على مذهبهم اذ الحافظ لذاك هو الحركة والمحدّد لهذا هو جسم الفلك الأقصى و سيأتى ما هـو التحقيق عنده .

قوله (ص٤٦، س٣) : «والبرهان قائم على تعدد العالم كما بيناه فى موضعه ... »

ومن البراهين عليه سوى ما ذكروه انه قد تقرر ان تعدد افراد نوع واحد انما هو بالقسر فلو تعدد العالم لزم ان يكـون الأفلاك مقسورة دائماً لأن التعدد بالفكّ والقطع والقسر لا يكون اكثرياً فضلاً عن الدوام و هذا غير ما ذكره المعلم الأول من ان العناصر فى العوالم مقسورة دائماً وايضاً لو تعدد وكانت الأفلاك مقسورة دائما لم يكن مستكفية والأفلاك والفلكيات مستكفيـة .

قوله (ص٤٦، س٥) «هو اوثقها ...»

لعدم تطرق المنوع اليه او قلته جدّاً لا فطرية مقدماته و اشرفها لأنّ الوجود معدن كل شرافة و منبع كل سعادة واسرعها فى الوصول لأن حيثيّة الوجود كاشفة عن الوجوب و كيف لا و هو حيـثيّة الإباء عن العدم و لأن الوجود متصور ابده من كل متصور و حقيقته اظهر من كل ظاهر واغناها عن ملاحظة الأغيار لأن النظر فيه

الیالوجود و هو لیس اجنبیّاً عنالوجوبالذاتی و غیراً له بل صرفالوجود هو الوجوب الذاتی بخلاف الطرُق الأخری فانالامکان مثلاً مع سخافته و خسّته اجنبی عنالوجوب و منالأخفیاء و لیسمعادلاً للوجود فیالظهور والجلا فکیف یکون الخفی دلیلاً علیالمجلی و کیف یکونالأمکان اوالحدوث اوالحرکة او الماهیّة او نحوها مفروعاً عنها فی منصه ظهورالوجود لیکون دلیلاً علی ما هو صرف الوجود بلالظهور والجلا والمفروغیّة عنهحقالوجود فهوالنور الحقیقی الّذی هو ظاهر بذاته و مظهر لغیره و هوالدلیل علیذاته و علی غیره «الغیرك منالظهور ، ما لیس لك ، حتی یکون هوالمظهر لك متیغِبتَ حتی تحتاج الی دلیل یدل علیك او متی بَعدتَ حتی یکونالآثار هی التیتوصِلُ الیك، عمیت عین لاتراك ولاتزال[1] علیها رقیباً و خسرت صفقة عبد لم تجعلله من حبك نصیباً» .

قوله : «وهو طریقة الصدیقین...»

ان قلت : کیف یکون فیهالاستشهادبه تعالی علیه و قصرالنظر الی وجههالکریم وقدتعلق فیه بالوجود المتعلق بالغیر المحتاج احتیاجاً ذاتیاً . قلت : للسنخیّة التی فی مراتبالوجود و قد مرّ انه کنوع واحدوحدة حقة ذاتمراتب متفاضله غیرمرهون باولیّة او اولویه او غیرهما و انالوجودالمتعلق عینالربط کالمعنی الحرفی و لیس شیئاً علی حیاله و انه متقوم تقوماً وجودیابمرتبة اخری ؛ و لکنی اقول : یمکنتقریر طریقةالصدیقین بوجه اسد واخصر واشرفواغنی عن ملاحظة الأغیار بان یقال بعد وضوح ان حقیقة الوجود بسیطه مبسوطه اذ صرف کل شیء بسیط جامع لجمیع ماهو من سنخه : انحقیقة الوجود حقیقة بسیطهمبسوطه یمتنع علیها العدم اذاالمقابل لا

۱ـ هذهالعرشیات مذکورة فی دعاء العرفة المنسوبة الی مولانا رئیسالاحرار و منبعالأنوارسیدالشهداء و سرالأولیاء حسینبن علیبن ابیطالب علیهالسلام،امثال هذهالکلمات کثیرة فی مأثوراتهم .

يقبل مقابله ، والحقيقة المبسوطة اعنى مايمتنع العدم عليها واجبه الوجود [1] و هذا يكفى فى مقام اثبات الواجب اذ فى اول الأمر مقام اثبات وجودالواجب و لم‌يلزم اثبات‌المراتب الآ فى مقام اثبات خالقيته وفياضيته كمالم‌يلزم فى اول الأمر اثبـات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيده‌ايضاً منه [2] .

قوله (ص٤٧، س٤) «اذ تحقق موجود ماموتوقف على هذاالتقدير على ايجاد ما..»

المراد بموجود ما اماالفردالمنتشر من‌الوجود و اماالطبيعة منه و اما كل فرد منه واما مجموع‌الآحاد بالأسر واماالمجموع‌من‌حيث‌المجموع فهذه خمسة احتمالات و كذاالكلام فى ايجاد ما فبضرب‌الخمسة فى‌الخمسه تصير خمسة و عشرين احتمالاً و على كل واحد من‌التقادير ففى قوله وتحقق‌ايجاد ما موقوف ايضاً على تحقق موجود ما خمسة و عشرون احتمالاً فيحصل من‌ضرب‌الخمسة والعشرين فى مثله ستمأة و خمسة و عشرون احتمالاً .

ان قلت : موجود ما مثلاً ظاهر فى‌الفرد المنتشر لا غير .

قلت : ليس كذلك الا ترى ان‌المصنف «قدس سره» قد جمعها على‌الطبيعتين ووجه‌التعميم ان كلمة ماالأبهامية للتعميم‌والابهام بالنسبة الى هذه‌الأقسام الخمسة لا بالنسبه الى اشخاص الموجود كاللا بشرط‌الغير المقيد باللابشرطية الشامل للفرد

١ـ و لقائل ان يقول : ان‌الواجب الذى يمتنع عليه‌العدم اعم من‌الواجب بالذات والواجب بالغير و على فرض‌جوازالتسلسل سلسلة‌الوجود لاينتهى الى‌الواجب بالذات و انا اقول : ان‌الواجب بالغير لا يتحقق بدون الوجوب الذاتى لان‌الممكن ما لم ينسد جميع انحـاءعدمه لم يوجد و عدم جواز طريان العدم على‌الممكـن لا ينسد الا ان يكون فى‌السلسلة واجباً بالـذات .

٢ـ عارف محقق آقا محمد رضا قمشه‌یی در رساله' وحدت وجود و تعليقات بر تمهيدالقواعد همين‌برهان را بر وجود حق مطلق صرف عارى از تعينات اقـامه‌نموده‌است . اين برهان را شارح مفتاح و ديگران نيز دركتب خود آورده‌اند . ما در حواشى بر مشاعـر وكتاب هستى اين برهان را با مقدماتى عرشى بر وجود حق‌اول اقامه نموده‌ايم .

الكلى والمحسوس والمعقول ففيه ارسال وسعة ازيداى نحن فى مندوحة من التخصيص لا حاجة بنا ان نخصص الكلام بالطبيعة اوالفرد المنتشر او غير ذلك لأن الدليل ستقيم على كل واحد من الأقسام .

قوله (ص٤٧، س٦) : «وكذا قوله : ليس للوجود المطلق من حيث هو وجود مبدء»

احدى المقدمتين هنا مطوية هى ان الممكن له مبدء فهيئة القياس من الشكل الثانى .

قوله (ص٤٧، س٨) : «وجه المغالطة...»

التفصيل ان يقال : ان اريد بموجود مّا و ايجاد مّا وبالموجود المطلق مفاهيمها لا يلزم محال لأن الدور بين الطبيعتين ولذا تقدم الطبيعة فى ضمن فرد على انفسها ى ضمن فرد اخر لا محذور فيه و هل هذا الا كشبهة البيضة والدجاجة و ان اريدبها حقايقها و بالأطلاق والأنتشار السعة والأحاطة كما هو مصطلح المتألهين فى الاطلاق ونحوه فلم لا يجوز ان يكون حقيقة الوجود ذات مراتب غير متناهية كل مرتبة منها موقوفة على مرتبة اخرى لها غاية الأمر انه يلزم التسلسل لكن بطلانه غير مأخوذ فى الدليل [1] .

قوله (ص٤٧، س١٢) : «كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كل الاشياء ..»

من عجايب هذه المسئلة ان احد المخالفين غاية الخلاف صار دليلاً على الآخر فان غاية الوحدة والبساطة اقتضت ان يكون هو الكل الذى فى غاية الكثرة التى لا كثرة فوقها و هذا كما قد يكون ما هو مناط الدفع كما فى شبهة الثنوية والدفع الذى

١- مولانا ملا عبدالرزاق لاهيجى قده ، برهان علامه خفرى را در حواشى بر حواشى خفرى مفصلا تقرير كرده‌است و از مير داماد نيز تقريرى در بيان اين برهان نقل نموده‌است . صدرالمتألهين در كتاب شرح هدايه چاپ گ طهران ١٣١٢ ﻫ ق ص ٢٨١، ٢٨٢ و در اسفار الهيات چاپ ط ١٣٨٢ ﻫ ق ص ٧، ٨، ٩ اين برهان را مع ما يرد عليه نقل كرده‌است .

تفاخر ارسطو به و قد قال بعض العـرفاء «عرفت الله بجمعه بين الأضداد» و مسئلتنا هذه احد مصاديقه .

ثم اعجوبة اخرى ماقالوا:[١] «بسيط الحقيقة كل الأشياء و ليس بشىء منها» اى ليس بشىء من حدودها و نقايصها و عند العالِم المحقق المدقق لا عجب و هذه المضادّة اذ لا مضادّة حقيقة ثم من الأوهام العامية ان معنى قولهم هذا ان كل شىء هو الله تعالى وهذا وهم شنيع و كفر فضيع الم يعلموا ان عنوان الموضوع البساطة و على هذا الوهم لا يبقى وحدة و بساطة فان الكل الأفرادى او المجموعى ينافى الوحدة و البساطة و الحال ان البسيط ببساطته و وحدته انطوت فيـه كل الوجود بلا انثلام فى وحدته و بساطته ولو لم يكن صاحب علمنا لعلم ان المحمول يكون اعم و ان الموجبة الكليّة لا تنعكس كنفسها فاذا صدق كل انسان حيوان لايلزم ان يصدق كل حيوان انسان بل هذا كاذب واذا لو حظ الوجود المنبسط على الاشياء ووحدته و تنزهه بـذاته و جعل مفاد قولـه هذا فهو وان كان مقام ظهور البسيط الحقيقى واحداً بوحدته باقيا ببقائه جامعاً بجامعيته لا حكم له على حياله بل كالمعنى الحـرفى بالنسبة الى ذاته لا يخلو عن مغالـطة لأن هذا مقام الوحدة فى الكثرة للبسيط الحقيقى كل الوجودات فى مقام الكثرة فى الوحـدة فكيف اذا جعل مفاده الكل الأفرادى او الكل المجموعى اللذين هما وصف المظاهر و لهذا يسمى المصنف (قدس سره) مفاد هذا القول بالعلم الكمالى الواجبى الذى قبل الايجاد و ذلك الوجود المنبسط الذى ذكرنا بالعلم الذى مع الايجاد .

قوله (ص٤٧، س٣) : «والا لكان ذاته متحصل القوام من هوية امر ولا هوية امر....»[٢] و بعبارة اخرى من الوجود والعدم ، وبعبارة اخرى من الوجدان والفقدان . ان

١ـ والمتوهم هو الشيخ الاحسائى معاصر المصنف العلامة .

٢ـ اين برهان را مصنف علامه در اسفار مباحث علت و معلول مفصل‌تر از هر جائى نقل كرده‌است . اسفار چاپ ط ١٢٨٢ هـ ق جلد اول ص٢٤٥

قلت : العدم و نظائره ليست بشيء فكيف التركيب ولا يحاذي النفى والبطلان شيء .
قلت : هذا السؤال يترائى فى ظاهر النظر موجها لكنه فى النظر الدقيق ليس بشيء اما اولا فلانه منقوض بانه لو تركب الواجب تعالى من ماهيّة و وجود لحكم العقول بانه يلزم تركبه من شيء و شيء والحال ان الماهية ايضاً ليست بشيء اعنى شيئيّة الوجود وان قلتم ان الماهية و ان ليست لها شيئية الوجود لكن لها شيئيّة نفس الماهية و هذه ايضاً شيئيّة كما هو المقرر قلنا مثله فى شيئيّة العدم و كما انه لو لم يعتبر شيئيّة الماهية لم يكن الممكن زوجاً تركيبيّاً ولم يتحقّق القابليّة والمقبوليّة ولا استماع امر كن ولا جنّة ووقاية للحق تعالى عن النقايض ولا امكان هو سلب الضرورتين او تساوى الطرفين او جوازهما ولا قبول عدم ولاغيره من الأحكام العرفانية والنظرية البرهان كذلك لو لم يعتبر شيئية العدم لم يتحقق الامكان و نظايره فانه اذا لم يعتبر فما الذى يساوى مع الوجود فى الممكن او يسلب ضرورته فى الممكن الخاص او العام و كذلك قولهم الشيء اما واجب الوجود او ممكن الوجود او ممتنع الوجود و قولهم الشيء اما وجود . و اما عدم و اما ماهيّة بل العدم ونظائره قد يكون خارجية و قديكون ذهنية اى يكون الخارج ظرفاً لنفسه كالنسب وغيرها من الأمور الاعتباريّة لا لوجوده حتى يلزم التهافت بل جعلوا العدم من المبادى لبعض الأشياء و جعله ارسطوا حد الرؤس الثلاثة للماديات و بالجملة نفى الشيئيّة عن العدم او عن الماهية نفى الخاص ولا يستلزم نفى العام لان نفى شيئيّة الوجود عن شيء لا ينافى ثبوت شيئية العدم او شيئية الماهية فان الشيئيّة فى كل بحسبه ففى الباطل بطور البطلان ففى زيد مثلاً تركيب من اجزاء ثلاثة الوجود والماهيّة والعدم اذ له الوجود الخاص بعمرو وفى الوجودات سوى الوجود الواجب تعالى تركيب من الوجود والعدم لأن كل تال فاقد لوجود متلوه و ان لم

يكن فيها تركيب من الوجود والماهيّة المقوّمة .

واما ثانياً فنقول : شرّ التراكيب هو التركيب من الوجود والعدم و من الايجاب والسلب اذا كان السلب الفعليّة والكمال لاسلب السلب فيرجع الى الاثبات بل لا تركيب بالحقيقة الا هو اذ التركيب يستدعي سنخين واذا كان لأحد الشيئين ما يحاذيه بنحو شيئيّة الموجود والوجود ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك فلم يكن فيه تركيب حينئذ والتركيب من الوجود والماهيّة ايضاً يرجع الى اعتبار الوجود والعدم .

قوله (ص٤٧، س١٣) : «ولو في العقل....»

كتحليل الممكن الى الماهيّة والوجود و تحليل النوع البسيط الجنس والفصل : فالتركيب التحليلي ايضاً محذور شديد لان العقل الذي يحكم بانه لايجوز في الواجب بالذات شيء و شيء كيف يسوغ التّحليل كما في الممكن .

قوله (ص٤٧، س١٥) : «يسلب عنه الفرس او الفرسية ... »

اى الفرس من حيث التحقّق اومفهوم الفرس بما هو مفهوم لا من حيث التحقق منه ايضاً اعمّ من ان يكون ماهية الانسان من حيث التحقق او من حيث المفهوم .

قوله (ص٤٧، س١٦) : «والا لزم من تعقله تعقل ذلك السلب»

التفصيل في المقام ان يقال : حيثيّة السلب اوالمحكي عنه به اوالمصحح لصدقه او ماشئت فسمه لا يخلو اما عين حيثيّة الايجاب فيلزم من تعقل احدهما تعقل الآخر واما غيرها فيكون الموضوع مركّباً و هو سايق في الممكن و اما في واجب الوجود الواحد الأحَد فهو محال و اما لا حيثيّة بازائه اصلاً و هو الأظهر لأن السلب لا يستدعي موضوعاً فيصدق مع انتفاء الموضوع لكن لم يتعرض له لأن الكلام في الموضوع الموجود والسلب البسيط عند وجود الموضوع يساوق الموجبة المعدولة

والموجبة السالبة المحمول ويؤل اليهما والمصنف (قدس سره) قدكرر الاشارة اليه منها التعبير بلافرس ومنها وهو من الصرايح قوله فكل مصداق لايجاب سلب محمول .

قوله (ص٤٨، س١) : «فما به الشئ هو هو غير ما يصدق عليه انه ليس هو»

ان قلت : الكلام فى ان الانسان ليس بفرس لا ان الانسان ليس بانسان فما وجه قوله «فما به الشئ...» قلت: لما كان المراد سلب الشئ بما هو حقيقة وبما هو وجود وموجود سيما فيما نحن فيه لزم ما ذكره (قدس سره) البتة لأن وجود الانسان ووجود الفرس واحد لا اختلاف شخصى بينهما اعنى بين الوجودين فضلا عن اختلاف نوعى كما مر وفيما نحن بصدده اعنى وجود الصرف المسلوب عنه موجود بما هو موجود هذا لازم لأنه اذا سلب عنه شئ بما هو وجود لم يكن صرف الوجود لأن حقيقة الشئ و صرفه جامعة و واجدة لجميع ما هو من سنخه ولا يكون مصداقاً لشئ من افراده والا لم يكن طبيعة ذلك الشئ هذا خلف فاذا سلب المقيد سلب المطلق اذ المقيد غير منفك عن المطلق والمشوب عن الصرف فيلزم كون شئ واحد هو هو وهو لا هو وقد تعرض المصنف لهذا الجواب فى كتابه المسمى باسرار الآيات بقوله : «ويستحيل ان يكون المعقول من السلب نفس المعقول من الايجاب وان كان كل منهما مضافاً الى شئ فان المضاف اليه معناه خارج عن معنى المضاف والاضافة فالتخصيص به تخصيص بامر خارج والتخصيص بالامر الخارج لا يغير حقيقة الشئ فى نفسها فاذاً لو كان معنى ثبوت (ا) بعينه معنى سلب (ب) لكانت طبيعة الثبوت بعينها طبيعة السلب فيكون الشئ غير نفسه و هو محال» .

ان قلت : فيكون العدم جزء زيد لتصحيح السلوب و كيف يكون العدم جزء الوجود ؟ .

قلت : ليس المراد ان يكون العدم جزء وجود زيد فان وجود زيد والعدم الذى يصحح السلب متكافئان كل منهما فى عرض الآخر ؛ بل لا بد ان يكون جزء مدلول

زيد فلفظ زيد اسم للوجود الخاص والقوى والاستعدادات ولاعدام المصاحبة له .

ان قلت : صفاته تعالى تصدق عليه ولا يلزم تركيب ؛ فليكن سلوبه تعالى من هذاالقبيل بان يكون حيثيّة وجوده مصداقاً لسلوبه .

قلت : المفاهيم اذا لم يكن بينها تعاند يجوز انتزاعها من شئ واحد و اذا كان بينها تعاند فلا ، كالعلّيّة والمعلوليّةوالمحرّك والمتحرك و ما نحن فيه من هذا القبيل لتعاند الايجاب والسلب .

قوله (ص٤٨، س٨) : «فهو تمام كل شئ . وكماله ..... »

وآيته الكبرى فى ذلك الانسان الكامل بالفعل فان النوع الاخير الّذى هو اشرف الانواع هو كل الانواع لايشذّ عنه نوع فان فيه العناصر البسيطة والمواليد والملك العمال والعلام باعتبار عقليه العملى والنظرى بل فيه صفات الله تعالى و لماكان الأشياء تعرف بمقابلاتها فانظر الى النبات فانه جامع الكمالات المركبة منه من الغاذية والناميه والمولدة والمصورة و خوادمها و جامع كمالات الجماد والعناصر ولكن فاقد لكمالات الحيوان من القوى المدركة والمحركة والى الحيوان فانه جامع الكمالات المتوقّعة منه و كمالات ما دونه الا انه فاقد مقام الملك و غيره والانسان الكامل جامع للكل غير فاقد لشئ لا مجرد اشتماله على انموزج ومثال من الاشياء كالروح البخارى الذى فيه الشبيه بالفلك فى الاقتصواء وكونه مطيّة الحيوة والقوى المدركه والمحركة الرئيسه السبعه التى هى امثال الكواكب السبعة و كحركة القلب والشرائين التى هى نظيرة الحركه الوضيعه الفلكيه وكالكبد الذى كالبحر والاوردة التى كالانهار و هكذا فى جميع ما طبقوا العالم الصغير والعالم الكبير بل اشتماله على انفسها بناء على ان الاشياء تحصل بانفسها فى النفس الناطقة لا باشباحها ففى مشاعره افلاك و فلكيات وعناصر وعنصريات لاسيما فى اعلى مشاعره وهو العقل السيار فى ديار الكليات والبحاث

الفحاص عن العنوانات المطابقة للحقايق والمعنونات فالنار مثلاً مرة فى حسه المشترك و مرّة فى خياله و مرّة فى عقله التفصيلى ومرّة فى عقله البسيط الاجمالى كما هو شأن الحكيم المطابق وضعه للطبع على ماعرفوا الحكمة بانها صيرورة الانسان عالماً عقليّاً مضاهياً للعالم العينى والنار العقليّة احقّ باطلاق النار عليها من هذه النار لانّ المادّة لا يمكن ان يحمل النار الازليّة الابديّة اللامكانيه اللازمانيه و بالجملة المجرّدة والانسان يحملها و هذا بعلاوة وجودها بنظيرتها التى هى الصفراء كنظاير العناصر الاخرى و قس عليها الاشياء الاخرى فى هذه المراتب الاربع و ان كلاً فى الحقيقة ذلك الشئ خصوصاً وجوده العقلى بكلا قسميه و لهذا قالوا فى التعريف المذكور عالماً عقلياً فالانسان بالفعل كل الانواع بنحو اعلى وبمصداق واحد وهذا آية مقام الكثرة فى الوحدة فانظر اذا قلنا الانسان كل الانواع ما اردنا ان مجموع الانواع متفرقة او منضمة هو الانسان فانها عين الكثرة التى لم تناد الى وحدة فكيف يكون نوعاً واحداً طبيعيّاً ؛ نعم هى مقام الوحدة فى الكثرة للانسان و بهذه الاعتبار آية الوحدة فى الكثرة لله تعالى[1] اعنى مقام ظهوره فى المظاهر فى كل بحسبه «انزل من السماء ماء فسالت[2] اودية بقدرها» .

قوله (ص٤٨، س٨) : «فالمسلوب عنه ليس الا تطورات الاشياء ....»

كانّه قيل و اذ لا سلب فيه تعالى فكيف يصدق الصفات السلبية عليه تعالى فاجاب

١- قوله والانسان الجامع للكل ان ما ذكره (قده) انما يستقيم على طريقة الحكماء واما على طريقة اهل الله لما كان مرتبة بداية الانسان مقام اتحاده مع الاسم الاعظم بل يكون بوجه عين فيض المقدس و به يتعين الاسماء والصفات و هو بنفسه يظهر بصور التعينات و يتجلى فى الآفاق والانفس وللانسان الربوبية المطلقة و هذا غير ما ذكره المصنف من : ان الاشياء بحقايقها تحصل فى الاذهان و اعلى مشاعر الانسان العقل السيار فى ديار المرسلات و بناءاً على ما ذكرناه ان ديار المرسلات ومافيها انما حصلت من تجليات الانسان الكامل

٢- س ١٣ ، ى ١٨ .

بان ما قلنا بانه لا سلب فيه اردنا سلب وجود بما هو وجود وسلب فعليّة بما هى فعليّة واما صفاته السلبية فمرجعها سلب السلب فاذا قلت هو تعالى ليس بجوهر ما سلبت عنه وجوداً الجوهر او قيامه بالذات فانه الموجود الحقيقى والقيّوم الحق بل حده ونقصه وحاجته بل اذا قلت ليس بعرض ما سلبت وجوده بل حده و نقصه و حاجته و كلها عدم فيرجع الى عدم العدم و كذا فى باب السلوب .

قوله (ص٤٨، س٩) : «واليه الاشارة بقوله تعالى ....»

هاتان الآيتان بل قوله تعالى : «وهو معكم [1] اينما كنتم» وان كانتا فى الظاهر لبيان الوحدة فى الكثرة ومانحن بصدده هو الكثرة فى الوحدة الا ان الاولى من فروع الثانية لأنه اذا كان جميع الموجودات بما هى وجود منطوياً فى وجوده وكان وجوده لفّ الوجودات و هى نشره و رتقها و هى فتقه وكانت الكثرة فى تلك الوحدة بنحو اعلى كان تلك الوحدة هى المتجلية فى هذه الكثرات بلا تجاف عن مقامه الشامخ الأزلى فايراد الآيات الظاهرة فى احد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر للاشارة الى هذه اللطيفة .

قوله (ص٤٨، س١١) : «فهو رابع الثلاثة .....»

آية ذلك وجود كل عدد فوجود الثّلاثة رابع الثلاثة لا ثالثها والا لكان الوجود جزء الماهيّة لأن ثالث الثلاثة من اجزاء قوامها والوجود فى كل ماهيّة بعد تمامية تلك الماهيّة ولو كان وجود الثلاثة ثالث الثلاثة كانت الماهيّة القابلة لذلك الوجود اثنين هذا خلف و اذا كان وجود الثلاثة رابعها لأنه سنخ آخر و ماهيّة الثلاثة سنخ آخر فهو يأبى عن العدم و هى لا تأبى عن الوجود فهو ورائها و رابعها وقس عليه الوجود بالنسبة الى الماهيات المتباينة الغير المتناهية العدديّة .

١ـ س ١٦ ، ى ٦٢ .

اذا عرفت هذا فاعرف ذاالآيه فانه حقيقة الوجود الّذ هو حيثيّة طرد العدم وانه سنخ آخر هوالوجوب الذاتى والماهيات سنخ آخر هو الامكان الذاتى وايضاً هو نور و ماسواه غواسق فهورابع ماهيات امكانيّة ثلاث سواء كانت هذه الماهيات من نوع واحد كزيد و عمرو وبكر اومن انواع متخالفة كزيد و مركبه و ملبسه .

قوله (ص٤٨، س١٦) : «فان هذه المعية....»

بل لا معيّة ان اريد معيّه التقارن لكن المعية ثابته ان اريد بها القيّوميّة او اريد معيّه المتحصِّل المتحصَّل بتحصّل ذلك المتحصل .

قوله (ص٤٩، س٢) : «فى ان الوجود الواجب ١ حق و كل ما سواه باطل» .

لما كان هذا الاشراق فى الوحدة فى الكثرة و هى لازمة للكثرة فى الوحدة كما مرّ اردف ذلك الاشراق بهذا والمراد بالوجه حقيقة الوجود التى هى حيثيّة الاباء عن العدم والبطلان و هى عين الحقيقه و سنخ واحد و نورفارد والمراد بماسواء الماهيات التى هى حيثيّة ذواتها البطلان و عدم الاباء عن العدم والمقصود من هذا الاشراق بيان التوحيد الخاصى على توافق قوانين ملّة الاسلام و هو انّه ليس مقصود اهله منه الا اثبات الفقر الذاتى للوجودات الى الواجب الذاتى و انها ذاتاً و صفةً و فعلاً فقراء اليه «ياايّها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى[2]» .

قوله (ص٤٩، س٩) : «فيجب ان يكون ذاته ...»

لا ذات له التعلق والارتباط فالمشتق هنا اى المتعلق والمرتبط لا يعتبر فيه الذات والحاصل ان اطلاق التعلق والارتباط على الوجودات الخاصّة اصطلاح خاص وان كانا فى اللغه والعرف بمعناهما المصدرى .

١- فى النسخ الموجودة عندنا : فى ان الوجود هوالواجب الواحد الحق و كل ماسواه باطل ...

٢- س٣٥، ى١٦ ـ س٤٧، ى٤٠.

قوله (ص۴۹، س۱۴) : «فاذا ثبت ان كل علة علة بذاتها ...»

اى اذا ثبت ان وجود العلّة مقوم بذاته لوجود المعلول و وجود المعلول متقوم بذاته لوجود العلّة تقويماً و تقوماً وجوديين كتقويم ماهيتى الحيوان والناطق بذاتيهما لماهيّة الانسان فى ذاتها ولكن التقويم والتقوّم هاهنا بحسب المفهوم وشيئيّة الماهية والتشبيه فى انهما اذا نزعتا منها لم يبق شيئيّة ماهيّة الانسان فكذا اذا قطع النظر عن وجود القيوم تعالى فرضاً لم يبق الوجودات الخاصّة المضافة بذواتها .

قوله (ص۴۹، س۱۶) : «فينكشف ان المسمى بالمعلول ....»

اى ثبت من الاصل الاول و هو ان التقويم والتقوم من الطرفين بالذات و من ـ الاصل الثانى و هو ان الجاعل وجود والمجعول وجود والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيه عين ما به الاشتراك التوحيد الخاصّى .

قوله (ص ۵۰، س۸) : «فهو الحقيقة والباقى شئونه ...»

بيان آخر لى ولم اره لغيرى و هو افصح ان تعدد افراد حقيقة بتخلّل غيرها بينها كتخلل غير المصباح فى المصباح مثلاً فاذا فرضنا ان يكون كل شئ مصداق المصباح ولا موجودة الا المصباح بحيث يكون الفصل المشترك بين مصباح و مصباح مصباحاً ايضاً و كذا المشير والمشار اليه والاشارة كلها مصابيح كان الكل شيئاً واحداً فاذا جاوز الكثرة حدها انعكس ضدها فهكذا فى النور الحقيقى الّذى ليس سعته وشموله بفرض فارض وحاصل البيان بخيث يتبيّن اكتسائه فى ايّة صورة من الاقيسة انّه كلما تعدّد تخلل الغير فيه و ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يتخلل الغير فيه لم يتعدد فيجعل ذلك كبرى لقولنا النور الحقيقى لم يتخلل الغير فيه فالتعدد الافرادى المترائى انما هو فى الاعيان الثابتة و كثرة المراتب النوريّة يؤكّد الوحدة و لذا سميناها كثرة

نوريّة .

قوله (ص٥١، س١) : «ادى بنا اخيراً»

اى ما اجملناه اولاً تصرفنا فيه و فصّلناه ثانياً بان العليّة هى التشأّن لا انا نكثنا ولسنا متصلبين فيما قلنا فنفينا ثانياً اوّلاً و لهذا نظاير شتى كالحدوث الزمانى الذى يقوله المليّون فى مجموع العالم الطبيعى [١] يوافقهم المصنّف «قدس سره» اوّلاً و آخراً ولكن يتصرف فى الحدوث ويجعله بمعنى التجدد الذاتى والسيلان الجوهرى لا ان يرافقهم اولا فيه و ينفيه ثانياً وكحشر هذا الجسم بعينه كما يقوله كثير من المليّين يرافقهم اولاً و آخراً ولكن يتصرف بتبيين التفاوت بالاخرويّة والدنيويّة ومخفوظيه الهذية ببيان مناط التشخص والهوية هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام .

قوله (ص٥١، س٧) : «ليس فيما ذكره بعض اجلة العلماء [١] و سماه ذوق المتألهين ...»

القائل بالتوحيد اما يقول بكثرة الوجود و كثرة الموجود جميعاً و مع هذا يعد من الموحدين لكونه متفوها بكلمة التوحيد العوام واما يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود بمعنى المنسوب الى الوجود فان حقيقة الوجود عنده ليس لها انواع و لا افراد و لا مراتب و لا اجزاء عقليّة و خارجيّة ولا قيام ولا عروض لها بالنسبة الى الماهيه بل واحدة بسيطه قائمه بذاتها انما الماهيّات منتسبات الى هذه الحضرة والكثرة فيها لا فيه و هذا قول منسوب الى ذوق التأله وهو توحيد الخواص وعكسه لم يقل به احد بل لا يصحّ ، واما يقول بوحدتهما جميعاً و هو قول الصوفية حيث

١- اى يوافقهم فى الحدوث و مسبوقية الحادث بالحدوث والعدم الزمانى ولكن لا على النخو الذى به يقول المتكلم القائل بانقطاع الفيض منه تعالى نعوذ بالله من التفوه به و كذا يوافق المليين فى المعاد الجسمانى ولكن لا على النخو الذى يذهب اليه المتكلم .

١- والمراد من بعض الاجلة هو العلامة الدوانى فى شرحه على الهياكل النورية للحكيم المقتول .

يقولون ليس فى الواقع الا وجود وموجود واحد تقيد بقيود اعتباريّة يترائى منهـا كثرة وهميّة و هذا يعدّ عندهم توحيداً خاصّياً بل اخصيّاً وليس كذلك بل التوحيد الأخصّى ما سيجئ لكن يمكن ارجاعه اليه واما يقول بوحدتهما جميعاً فى عين كثرتهما اما وحدة الوجود فلأنّه كما مرّ لا انواع تحته ولا افراد و اما كثرته فلان له مراتب و درجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدّم والتأخّر و نحو ذلك و امّا وحدة الموجود فى عين كثرته فلان الوجود لما كان اصيلاً كان الموجود الحقيقى هو الوجود فوحدته وحدته و مراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الأخصّى .

قوله (ص٥١، س١٠) : لأن مبناه على ان الصادر عن الجاهل الماهية ....»

هذا هو العمدة فى ابطال هذه الطريقة فانهم لمّا قالوا باصالة الماهيّة فى التحقق وفى الجعل والوجود ايضاً لا بد ان يكون امراً حقيقياً حتى يسوغ ان يكون هو الواجب وايضاً لما لم يقولوا بالمراتب فى الوجود لا بد ان يكون كلاهما امراً حقيقياً لئلاّ يجتمع المتقابلان فى موضوع واحد اعنى الوجوب والأمكان والوحـدة والكثرة والعليّة والمعلوليّة وزعوا دار الواقع والنفس الأمر الى شيئين و باصلين اثنين فلم ينجوا من الشرك الخفى بل هذا هو القول بالنور والظلمة الّذى قال به الثنوى بحسب باطن الأمر بخلاف الطريقة الأنيقه الحقّة التى يقول بها المصنّف «قدس سره» من كون الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاضلة بنفس ذاتها فان المنسوب والمنسوب اليه والنسبة الأشراقيّة كلها وجود فلم يضع فى دار الواقع ونفس الأمر غير الوجود قدمه ديّار ولم يجتمع المتقابلان لوجود المراتب فى الوجود فالوجوب لمرتبة فوق التمام والأمكان بمعنى الفقر والتعلق للمراتب التى دونه وقس العليّة والمعلوليّة و غيرهما والماهيّة سراب بحت واعتبار صرف

قوله (ص٥١، س١٨) : «يلزم على ما قررت ان يكون حقيقة الواجب داخلة» .

وكذا حقيقة كل وجود معلول لكونه عين التعلق والارتباط و لم يذكره[١] المصنّف «قدس سره» لأن مناط السؤال والجواب في المقامين واحد .

وجه آخر في الجواب في المقامين ان مفهومي العلّة والمعلول من المضاف لا حقيقتهما كما قلنا سابقاً انا اصطلحنا ان نطلق لفظ التعلق والربط و نحوهما الظاهر في الاضافات على الوجودات التي هي فوق الجوهريّة فضلاً عن العرضية فضلاً عن الاضافة سيما وجود مبدء المبادي فانّه كما قال الشيخ الرئيس في موضع «الأوّل تعالى لا نسبة له الى الأشياء انما الأشياء تنساب اليه» و معنى كلام الشيخ انه في الازل حيث لا وجود لشيء ولا اسم ولا رسم و «كان الله ولم يكن معه شيء» كيف يتحقق نسبة واما الأشياء اللايزاليّة فحيثما تحققت فهي روابط محضة اليه و تعلقات صرفة به لأنّه بدؤه اللازم .

وجه آخر في الجواب في المقامين و في المقامات الاُخرى ككون العرض بذاته مضافاً الى الموضوع و كون الصورة بذاتها حالةً و كون الهيولى في ذاتها قابلةً ونحو ذلك انّه فرق بين ما الاضافة معتبرة في وجودها و بين ما هي معتبرة في ماهيّتها وما يصير الشيء من المقولة هو الثاني دون الأول و لعلّ قوله «قدس سره» فيما بعد واذا علمت ان كون هويّة عينيّة بحيث يلزمها بنفسها الشخصيّة اشارة الى هذا .

قوله (ص٥٢، س٢) : «فاعلم ان المضاف وغيره من امهات الاجناس ...»

ان قلت : هذا بظاهره يؤكد الاشكال اذ يريد المحذور فان هذه كلها مقبولة عند المورد اذ مراده ان المضاف من اقسام الماهيات والواجب تعالى ليس له ماهية بل

٢- اى كل وجود المعلول .

هو محض‌الوجود و صرف‌النور فكيف يكون علّةً بذاته والعلة من اقسام‌المضاف ؟.

قلت : جواب المصنّف «قدس سره» يؤل الى انكاركون عليّته‌تعالى من‌الاضافة المقولية انما هى اضافة اشراقية و هى‌الوجود المنبسط الظهورى و عند العرفاء المحققين العليّة هى‌التشأن .

قوله (ص٥٣، س٥) : «بل ضرب من‌البرهان‌الوارد على‌القلب من عنده»

يعنى ان‌البرهان يضطرّك و يلجأك ان‌تعتقد بوجوده ولكن كلما تعقلته فهوغيره اذ لا ماهيّة له محفوظة فى‌الموطنين و هوسنخ وراء سنخ المفاهيم الا انها آلات اللحاظ لاالملحوظات بالذات بخلاف‌الممكنات فانها تكتنه لوجود الماهيّة المشتركة لها وهى تحصل بماهياتها فى‌الذهن وايضاًهو يعرف بنوره و يدرك بعين مستفاد منه فلم‌يدركه الاهولاعقولنا. بماهى‌عقولنا «توحيده اياه توحيده،ونعت من‌ينعته لاحد»

قوله (ص٥٢، س١٦) : «فى نوادر حكمية بعضها عرشية و بعضها مشرقية »

المراد بالعرشيّة ما كان من تحقيقاته‌المبينيّة على اصوله و بالمشرقية ما هى من‌الأصول المقررة عندالقوم و قس عليه‌المصدرات بلفظ‌العرش اوالشرق غالباً لولا تحريف من‌النسّاخ فى‌العنوانات والمراد بالعرش‌الذهن تبعاً لعرش عالم‌العقل الكلّى الذى هو ايضاً احد معانى‌العرش اوالمرادبه علم‌الله التفصيلى الذى هو ايضاً احد معانيه قال تعالى : «ولا يحيطون بشئ من‌علمه الا بما شاء» .

قوله (ص٥٣، س٧) : «والا لكان لغيره فى ذاته تعالى تأثير»

ولكان علمه مستفاد من‌المعلومات فكان انفعاليّاً و انهم مصرحون بان علمه فعلى و انّه قبل‌المعلوم و مقصوده ادخاله فى‌اللازم حتى يتفرّع عليه‌التقسيم الى الثلاثة ولكنه منقوض بالصور العلمية‌التى‌لنفوسنا فانهاعوارضها والعارض ايضاًمنقسم

الى الثلاثة و هذه الصور ليست من عوارض الماهيّة للنفس والا لكانت اعتباريّة لان عارض الماهية من حيث هى كلازم الماهيّة اعتباريّة كما تقرر ولكانت عارضة لماهية النفس مع قطع النظر عن الوجودين كما هو شأن عارض الماهيّة ولازمها من حيث هى ولا من العوارض الذهنيّة للنفس والا لتوقّف عروضها على حصول النفس فى ذهن حتى يعرضها هذه الصور و هذا ظاهر البطلان فبقى ان يكون عوارض خارجيّة مع انها علومها الحصوليّة الارتساميّة والحل فى كلا المقامين انها عوارض خارجيّة لأن عوارض الموجود التى تعرضه بمدخليّة الوجود الخارجى خارجيّة و هيئآت الموجود العينى المجرد عينيّة كهيآت الموجود العينى المادى كالماء ولا يصادم الذهنيّة بالاضافة والخارجيّة بالذات فالصور التى فى نفوسنا فى ذواتها خارجيّة و ذهنيتها انما هى اذا قيست الى ذوات الصور حيث لايترتب عليها تلك الآثار و هذا كما ان لفظ زيد و نقشه المرقوم فى اللوح وجود لفظى وكتبى له بالقياس الى وجوده المادى الخارجى الطبيعى واما بالقياس الى انفسهما و انهما يبقيان فى الهواء والقرطاس مثلاً فهما موجودان عينيان والنسبة تحصل للشئ باعتبار غيره وما للشئ باعتبار ذاته مقدّم بالذات على ما له باعتبار غيره ولو سموا الصوَر المرتسمة فى ذاته تعالى ذهنيّة ارادوا انها علميّة فى مقابل ذوات الصور حيث ان وجود الموجودات الطبيعيّة للمادّة و متشابك بالاعدام لغيبة الجزء عن الجزء والكل عن الكل وهما من موانع العلميّة لا انها ذهنيّة فى مقابل الخارجيّة اى لا يترتب عليها الآثار فانها فى باب ترتب الآثار اتمّ كيف و هى العلوم الفعليّة التى هى منشأ وجود المعلومات فى الخارج و امّا الموجودات العينيّة الغير الطبيعيّة عن اولات الصور فهى وان لم يكن وجودها للمادة ولا انها متشابكة بالاعدام الا ان لها وجود الانفسها عندهم والعلم والمعلوم بالذات لا

بدّ ان يكون وجوده للعالم ولذا لم‌يقولوابكونها بوجوداتها العينيّة علما و معلوماً بالذّات للواجب تعالى كالاشراقيّين لاستحالة تصوره تعالى فى عقل او ذهن وايضاً لو جاز حصوله فى ذهن لم يكن هذه‌اللوازم ذهنيّة لأن عروضها لا يتوقّف على خصوله تعالى فى ذهن حتى تعرضه هى‌ولاحالة منتظرة للعروض قطعاً والعوارض الذّهنيّة ما للوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضها .

قوله (ص٥٣، س١٠) : «وليس له ماهية حتى يكون من لوازم ماهيته»

وايضاً لو كانت هذه لوازم‌الماهيّة لكانت اعتباريّة كما ذكرنا فى عوارض النفس والتالى باطل لأنّها اتم تأصّلاً من اولات‌الصور اعنى‌المعلومات العينية لأنّها عللها حيث ان علمه تعالى فعلى لا انفعالىّ يعنى ان‌العلم من‌الصفات الحقيقيّة فلا بدّ ان يكون عين‌الذات و يكون‌الذات‌مصداقه اذ «كمال‌الاخلاص نفى‌الصفات ؛ ومن وصفه فقد قرنه» و هذا كما ان ذات‌العقل‌والنفس‌الناطقة مصداق علمهما بذاتهما و اما‌الاضافيّة المحضة والسلبيّة فلا اذ حقيقة الوجود لا يكون مصداقاً ذاتياً للاضافة والسلب نعم يكون مبدء الانتزاع تعيّناً .

قوله (ص٥٤، س٤) : «من باب‌الاشتباه بين‌الانفعال التجددى»

وهو ان يستفيدالشىء كمالاً من‌الغير بمدخليّة المادّة كاستفادة الماء الحرارة فاتّصاف الملزومات بلوازمها ليس من هذاالقبيل اذ لم تستفدها من غيرها بل يكفى نفس‌الملزوم فى ترتب‌اللازم عليه و نشأ منه ولو كان النار مادّة لم يكن لها مدخليّة فمادّة النار فى قبول‌النار الحرارة غير معتبرة بحيث لو فرض ان‌الصور النوعيّة النارية مجردة عن مادتها لكانت حارّة والاربعة لو تجرّدت عن موضوعها لكانت زوجاً فالصور المرتسمة فى ذاته لما كانت‌منبعثة من نفس ذاته بلا مدخليّة الغير فاعلا كان‌اوقابلا كان‌قبول‌الذات اياها بمعنى‌الاتصاف لاالانفعال من‌الغير نعم قبول

النفس صورها العلميّة انفعال لأن علمها بعد المعلول و مستفاد منه و ليست منبعثة من ذاتها انبعاث اللازم من الملزوم و بالجملة القبول فيه تعالى نفس الصدور و الاتّصاف عين الأنبعاث ففيه فيه و عنه واحد .

قوله (ص٥٤، س٦) : «ليس متصفاً بها و لا مستكملا بها و لا منفعلا عنها» .

الفرق بين الثلاثة انه اراد بالأتصاف ان تنبعث هى عن ذاته ولكن يكون لها سوائيّة مع الذّات ولا يكون من صقع الذات موجودة بوجوده باقية ببقائه بل بابقائه والحال انّها اشدّ اتصالاً به من اتصال العقول التى هى عند المصنّف «قدس سره» من صقع الربوبيّة او انبعاثها لا يكون بان يكون الذات جامعة لها بنحو اعلى مع انّه بسيط الحقيقة كل الوجودات و اراد بالأستكمال بها والأنفعال عنها ان لا تنبعث عن ذاته بل يكون من غيره والفرق بينهما بانّ الأستكمال بها بالنسبة الى السبب القريب اعنى الصور والأنفعال بالنسبة الى السبب البعيد اعنى مفيد الصور و هذا كما فى علم النفس فان الصور الحاصلة فيها علمها الانفعالى فان العقل الفعال يفيدها الصور عندهم فالصور مكمّلها القريب والعقل الفعال مكمّلها البعيد .

قوله (ص٥٤، س٧) : «بل هى من التوابع»

يعنى انها بعد تاميّة الذات وليس علو الذات و مجده كما قالوا بها بل بكونه بحيث تنبعث هى عنه والمصدر لا محالة واجد و جامع كمالات الصوادر وفعلياتها فان معطى الشئ ليس فاقداً له فكما ان كماله بمبدء الصفات الأضافيّة لا بانفسها كذلك هنا كما له بمبدء هذه الصور لا بذواتها و مبدء هذه نحو اعلاها و اتمها و ابسطها الّذى هو عين ذاته و لذا قالوا علمه الكمالى علمه الأجمالى بما عدى ذاته المنطوى فى علمه التفصيلى لذاته بذاته .

قوله (ص٥٤، س٩) : «كنشو الاعداد...»

وكالصور العقلية من الأربعة والانقسام بمتساويين والزوجيه و زوج الزوجيه القائمة بعقلك بترتيب و نظام سببى و مسببى الا انها مرتبة ترتيباً زمانياً تعاقبياً والصور العلمية الالهية مرتبه ترتيباً جمعياً لا تعاقبياً سرمدياً ولا دهرياً فضلاً عن كونه زمانيا .

قوله (ص ٥٤، س١) : «و عن الرابع و الخامس بانه عين محل الخلاف»

وايضاً لما كان بناء الرابع على ان الاشياء تحصل بانفسها في النشأة العلمية فصورة المعلول الأول القائمة به تعالى هو المعلول الأول لتوافق العلم والمعلوم سيما العلم الأزلى الذى هو حق نفس الامر لكل شيء وما هي عليه من اى شيء فالجواب ان المعلول الأول الذى دل البرهان على انه مبين ذاته ماهية الموجودة بوجوده الجبروتى الخاص به لا ماهية الموجودة بالوجود العلمى السرمدى لان علمه كذاته سرمدى و بناء الرابع على ان الصور المرتسمة امور سوى ذاته سوائيه كسوائية افعاله وليست كذلك لأن سوائية الصفة ليست كسوائية الفعل الا ترى ان المصنف (قدس سره) يقول في العقول و هي من الأفعال انها من صقع الربوبية و انها باقية ببقاء الله لا بابقائه موجودة بوجوده لا بايجاده فكيف يكون صورها العلمية و ايجادها فايجاد المعلول الأول بتوسط صورة مثل ان يقال ايجاده عن علم به ولا محذور فيه بل هو الحق اللازم بلا شبهة تعتريه مثلاً البناء الذى يصدر منك فعلك و يباينك ولكن البناء صورته فى نفسك لتوجده فى الخارج لا يباينك بل علمك و يجوز ان توصف به انت .

قوله (ص٥٤، س١٤) : «فعلى الاول لزم ان يكون موجودات ....»

فيه ان جواهرها جواهر ذهنية و اعراض خارجية فلا يلزم ان يكون موجودات

عينية ولا تضاعف الصور على ان المعلوم معلوم بالعلم والعلم معلــوم بنفس ذاته و ايضاً كما مر لا بدّ في كون الشيء جوهراً اوعرضاً من سوائية اريدبمافيها فانها واجبة بوجوب الله لا بايجابه باقيه ببقاء الله لا بابقائه[1] .

قوله (ص٥٥ ، س٣) : «لسذاجتها ......

وايضاً لو كان العلم بهذا الاستعمال صورياً لكان صورته اما في العاقلة فيكون كلياً يوجب الاستعمال الجزئي واما في القوى الجزئيّة فيتوقف على استعمال آخر ويدور اويتسلسل وكذا العلم بالمستعملات اذا العلم باستعمالها يستلزم العلم بها فلو كانت صورها في العقل كانت كلية ولــو كانت في قوى جزئيّة اخرى تسلسل ولو كانت في ذواتها اجتمع المثلان فالعلم بهــا حضوري تارةً يعلمها من فاتها لان ذات النفس جامعة للنحو الاعلى من كل قوة وما فيــها و هي لف القوى و متنها والقوى نشرها و شرحها و تعشقها عشقاً جبلّياً تابعا لعشقها الفطري بذاتها ومقوم ذاتها لان من عشق شيئاً عشق آثاره وتارةً تعلمها حضور ما بوجوداتها التي هي مقام ظهور النفس و وحدتها في الكــثرة و ليس جميع فاعليّة النفس كفاعليتها للكتابة بل لها آية فاعليّة الحق بالتجلي و بالعنايه وبالرضا ولا كل علمها حصولياً ولا جميع مراتبها الوهم والخيال ولا العقل التفصيلي المستمد من عقلها الاجمالي حتى اذا لــم يكن فيها صور ادراكية او عقليّة امكن ان يسلب عنها العلم اذ نفي الخاص لا يستلزم نفي العام و هذه من البرهانيات لدينا و ان

١- اذا كانت الصور العلمية القائمة به تعالى من لوازم وجوده الخارجي يلزم ان يكون موجودات عينية لان لازم الوجود الخارجي امر خارجي ان كان اللازم من الجواهر فلامحالة جوهر خارجي و ان كان اللازم من الاعراض والصور التابعة فيكون عرضاً خارجيا غير حاصل فيه تعالى حتى يقال : فيه ان جواهرها جواهر خارجي..... الخ ...

خفيت على كثير من اهل النظر و البحث .

قوله (ص۵۵، س۷) : «وخامسها ان الفاعل اما بالطبع» .

وجه الضبط لاقسام الفاعل بالترديد بين النفى و الاثبات ان يقال: الفاعل اما ان يكون له علم بفعله اولا والثانى اما ان يلايم فعله طبعه فهو الفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لا يكون فعله بارادته بل يفعل بكره منه فهو الفاعل بالجبر اويكون فاما ان يكون علمه بفعله مع فعله بل عينه و يكون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالاً لاغير فهو الفاعل بالرضا اولا بل يكون علمه بفعله تفصيلاً سابقاً فاما ان يقرن علمه بالداعى الزايد فهو الفاعل بالقصد اولا بل يكون نفس العلم فعلياً منشاء للمعلوم بلا رويّة و تصديق بفايدة زايدة على ذات الفاعل فاما ان يكون ذلك العلم بالفعل زايداً على ذاته فهو الفاعل بالعناية اولا بان يكون عين علمه بذاته الذى هو عين ذاته فعلمه بذاته على وجه استتبع علمه بفعله استتباعاً غير متأخر فى الوجود و ذلك لانطواء وجودات الافعال فى وجود الفاعل و ذلك هو العلم الاجمالى بالفعل فى عين الكشف التفصيلى فهو الفاعل بالتجلى و يقال له العناية بالمعنى الأعم و قد اشرت الى وجه الضبط هذا فى المنظومة المسمّاة بغرر الفرايد من شاء فليرجع اليها وليحفظ .

قوله : «وبالقصد» هذا هو القصد بالمعنى الأخص اى بالقصد بلا داع عند الأشاعرة القائلين بالارادة الجزافيه و بالقصد مع الداعى عند المعتزلة .

قوله : «قال فى الميمر العاشر منه» الميمر بفتح الميمين من حاشيتى الياء المثناة من تحت المنقلبة من الهمزة اما من المؤامرة بمعنى المشاورة او من الأمارة بالفتح او بالكسر او من الامرة بالتحريك بمعنى النماء والزيادة او من الامر واحد الأمور او من

الامر بكسرالهمزة بمعنى القلب والعقل والنفس هذا ملخص كلام السيد المحقق الداماد (قدس سره) اقول فى وجه المناسبة فى تسمية ابواب اثولوجيا بالميمر انه ان كان من المؤامرة فلأنها محال المشاورة مع العقل الفعال وان كان من الأمارة اى العلامة فلانها معالم الحق و مناهج الصدق و ان كان من الامارة اى العلامة فلانها معالم الحق ومناهج الصدق وان كان من الأمارة بالكسر اى الرياسة فلان معرفتها يوجب الرياسة المعنويه والدولة الحقه وان كان من الامرة بالتحريك فلانها يوجب نماء وجود النفس و زيادة ثمرة شجرة وجودها و ان كان من الأمر بالفتح مقابل الخلق كما قال تعالى «الا له الخلق والامر» اومن الامر بالكسر فلأنّها معارف عالم الامر والقلب والعقل والنفس و ان كان من الامر واحد الاوامر فلانها لاشتمالها على البراهين يأمر النفس بالاذعان والايقان .

قوله (ص٥٥، س١٤) : «فانه لايمثل اولا فى نفسه ولا يحتذى» .

الاول ان تنبعث هى عن نفسه فيكون علماً فعلياً والثانى ان يستفاد من الاشياء فيكون علماً انفعاليا استفاديًا من الاشياء وكلا هما باطل عند المعلم الأول كما ينادى كلامه هذا و قوله : «لأنه لم يكن شىء» .و قوله: «لأن ذاته مثال كل شىء» لف و نشر مشوش والمراد و يكون ذاته مثال كل شىء ان فيه النحو الاعلى من كل شىء فانه بسيط الحقيقة فيه كل الوجودات بمصداق واحد بسيط و قوله: «فالمثال لا يتمثل» أراد به ان من هو جامع الوجود العينى التام من الشىء و شيئيّة الشىء بتمامه لا بنقصه لايحتاج فى انكشاف ذلك الشىء عليه الى وجدان صورته .

قوله : «وذلك انه هو الذى ابدع الرويّة» استدل على نفى الصور بوجهين :

احدهما ان الروية معلولة و صفة مخلوقاته و هو منزه عن الاتصاف بالمخلوق و صفاته وايضاً الرويّة بقول مطلق اذا كانت من مبدعاته فلايبقى شيء منها يكون فى صقع الله تعالى ولا سيماً يكون من صفاته التى هى عين ذاته فهذا الكلام من المعلم نظير ما ورد عن الائمّة الهادين عليهم السلام «هو الّذى كيّف الكيف ولا كيف له واين الأين فلا اين له» والآخر التسلسل .

قوله : اذ ربما لم يكن (الى آخره) استعمال كلمة رب اشارة الى انه ربما يتحقق العلاقة للماهيّة مع المعلول كما فى الماهية و لوازمها .

قوله (ص٥٦، س١٠) : «ولا العلم بمفهوم العلية الاضافية ...»

و ايضاً هذا ينعكس مع انهم قالوا العلم بالعليّة مستلزم للعلم بالمعلول ولا عكس و مثله القول فى قوله (قدس سره) :ولا العلم بها من جميع الوجوه. لأنّه ايضاً ينعكس فان جميع الوجوه يشمل ان يعلم ان المعلول من ايّة خصوصية و ايّة علة فاضلة و لان العلة ايضاً هو الوجه الاعلى الأتمّ بالنسبة الى المعلول .

قوله (ص٥٦، س١٣) : «بل المراد به العلم من الجهة التى هى بها علة»

و هذه الجهة هى الخصوصيّة التى لا بدّ منها فى العلة بالنسبة الى المعلول الخاص مثل الصورة النوعية المسخّنة فى النار للحرارة والصورة النوعيّة المبردة فى الماء للبرودة بشرط ان تكونا مستجمعين لشرايط التأثير فحضور تلك الجهة عيناً و ذهناً حضور المعلول الخاص لعدم جواز التخلف بينهما هذا على طريقة القوم و اما على المشرب الاعذب والاعلى من ان العلّة جامعة للكمال الاول والكمالات الثانية التى للمعلول و منطو فيها النحو الاعلى من المعلول فالعلم بها عين العلم به والاستلزام

استلزام شيء لشيء غير متأخّر في الوجود بل كلاهما موجود بوجود واحد.

قوله : «وهو علم ضعيف» لأنه علم حصولي ومن هذا القبيل علم المنجم بلوازم الاوضاع و علم الطبيب بالمنذرات.

قوله (ص٥٦، س٢٥) : «جهة امكانية»

هي الصحّة والامكان اما ذاتي فيستلزم الماهيّة واما استعدادي فيستلزم المادة سيما عند من يقول وقوع الترك وقتاً ووقوع الفعل وقتا مع لزوم انقطاع الفيض ولوجعل الامكان صفة المفعول كما ظن كان صفة الموجب فعل الموجب كالاحراق من النار ايضاً مقدورا على ان القدرة صفة الفاعل فكيف يفسر بصفة المفعول والمعرِّف لا يباين المعرَّف.

قوله : «انا قد اثبتنا قدرته تعالى بهذا المعنى» اى في المراتب المتأخِّرة من الظهور كالعلم والمشيّة كما قال تعالى: «ولا يحيطون بشيء من علمه[1] الا بما شاء، وما تشاؤن الا ان يشاء الله[2]» و كذا البداء الذى لأوليائه و انبيائه والاسف والمرض والتردّد و نحوها او نقول حقيقة البداء والتردّد زوال علم و حصول علم و كذا القدرة بهذا المعنى وقوع ترك عن علم و وقوع فعل كذا والوجودات جميعاً علمه وهذه الوجودات علوم تتكون و تنقضى فى صفحات المواد التى بالنسبة اليه تعالى كصحائف اذهاننا بالنسبة الينا والقوى الفعليّة كلاً مفارقاتها و مقارناتها قدرته الفعلية و انما لا تستلزم التكثر والتغير لأنها بما هى مضافة اليه تعالى ازليّة كما قالوا الأشياء بالنسبة اليه تعالى واجبات ثابتات.

١ـ سورة البقره ، آية

٢ـ س١٦، ى٢٩.

قوله (ص۵۷، س۱۰) : «بل هو عبارة عن انشاء کلمات تامات.......»

کان علی المصنف (قدس سره) بیان کون الوجود کلاماً کما سموا الوجود المنبسط : کلمة کن . و عبّر علی علیه السلام فی نهج البلاغة عنه بها حیث قال «انما یقول لما اراد کونه کن فیکون لا بصوت یقرع ولا بنداء یسمع» و انما کلامه فعله بیان ذلک ان حقیقة الکلام هی مایعرب عن الضمیر فهو وجود یحضر به وجود آخر عند النفس وما سمّاه الجمهور کلاماً هذا حقیقته الا انه خص بالصوت لکونه اسهل تأدیةً لضرورة التنفس و اسرع وصولاً وتحولاً وجعله کذلک بالمواضعة ولو تواضعوا علی الحرکات والکیفیات الاُخَر سوی المسموعات بحیث صار الحضور المذکور میسراً والعادة جاریة کانت کلمات بلاشایبة مجاز فکون الکلام صوتاً بالمؤانسة والمواضعة لامن الامور الطبیعیّة .

اذا عرفت هذا فاعرف ان الوجود الذی هو مقام الظهور معرب عما فی الضمیر من الغیب المکنون والسر المصون و کل مرتبة منه له دلالة ذاتیّة بالطبع والفطرة لابالمواضعة البشریة بل بالوضع الالهیّ علی اسم من اسماءالله الحسنی و صفة من صفاته العلیا فهو کلام بالحقیقة ثم ان مراده (قدس سره) بالکلمات التامات العقول المفارقات والأنوار القاهرات فی سلسلة البدایات و بالآیات المحکمات و اُخر متشابهات العقول المجردات فی سلسلة النهایات والکلمات الطیّبات الصاعدات والمراد بکسوة الالفاظ والعبارات الاجساد الداثرات و معلوم ان من کان وجوده کلام الله کان کلامه اللفظی و نطقه اللهجی کلام الله ایضاً حالة انسلاخه عن الوجود الکونی کما قال بعض اهل العصمة : «کرّرت ایاك نعبد حتی سمعته من قائلها[1]» والتشابه امابأعتبار

۱ـ و هو الصادق علیه السلام حیث قال ما زلت اکررها حتی سمعتها من قائلها. قال الشیخ العارف صاحب←

الحركة الجوهرية فی الاکسیه و جنبه التعلق اتوابه متشابها و اما باعتبار اشتباه الکلمات الطيبات بغيرها اللازم لهذه النشأة الى تميز الخبيث من الطيب .

ای بسا کس را که صورت راه زد قصد صورت کرد و بر «الله» زد

والكلام قرآن و فرقان باعتبارين اى اعتبار الوجود واعتبار الماهية فان الوجود مدار الجمع والماهية مثار الفرق واصل قرء الشیء جمعه و ضمّه و عالم العقول باعتبار وجودها كانها شیء واحد بل شیء واحد هو القرآن فباعتبار الشدّة والضعف الخاصيين والماهيات المتخالفة فرقان وان قلنا لا ماهية للعقول كما هو مذهبه (قدس سره) فالفرقانية باعتبار المراتب المتفاضلة فان العقول عنده حقيقة واحدة ذات درجات والقرآنية باعتبار الاصل المحفوظ والوحدة حينئذ اظهر .

قوله (ص٥٧، س١٢) : «وهما جميعا غير الكتاب لانه من عالم الخلق»

قد مشى هنا على وتيرة كثير من اهل التحقيق والعرفان بان الكلام عالم الامر والمجردات والكتاب عالم الخلق والامتدادات فابدى فروقاً ثلاثةً بين الكلام والكتاب ولكن فی کتابه الکبیر[1] و کتابه المسمى بمفاتیح الغیب[2] مشى منهجاً آخر و هو ان كل كلام كتاب بوجه و كل كتاب كلام بوجه من شاء فلينظر .

قوله : «وما كنت تتلو من قبله» التأويل المناسب لهذا المقام انك حين كنت

العوارف و كان لسانه عليه السلام فيهذا المقام كشجرة طور . مصطلحات العرفا، ملاعبدالرزاق .

١- الهيات اسفار ١٢٨٢ ه ق : فی بیان وجوه الفرق بین الکتاب والکلام ص١٠١ الى ١٠٦ .

٢- اوائل مفاتیح الغیب طسنکی طهران آخر شرح اصول کافی مؤلف ص٣، ٤، ٥، ٦ فی بعض الاخبار الواردة عن ائمتنا و ساداتنا فی مقام بیان القبلة و جهتها «بین المشرق والمغرب القبلة»

فی عالم‌المعنی ما کنت مختلطاً بالصورة والیمین عالم‌العقل فما کان لك هناك تخاطیط وتصاویر اذاً لارتاب الغالون بتذکر مقامك‌الشامخ والغفلة عن مقام تلطخك بالتصویر الجسدی .

قوله (ص۵۷، س۱۳) : «بل هو آیات بیـنـات»

لفظ‌الآیات والصدور و ان ناسب‌الکتاب ایضاً الا ان‌الوصف بالبینات و لفظ‌العلم بالایمان الکلام اذ ذاك‌العالم الشامخ‌الالهی هو عالم‌الذکر الحکیم و دار الیقین فان ذوات‌الاسباب لا تعرف الا باسبابها وهناك لا ظن ولا تخمین ولا تردّد ولاغلط.

قوله (ص۵۷، س۱٦) : «کالفرق بین عیسی و آدم .....»

ای‌فی‌ان‌الکتاب مخلوق من‌شیء ای من‌المادّة کآدم خلقه من تراب والکلام منشأ لا من شیء کعیسی فانه روح‌الله الغالب علیه‌التجرد والامریّة ولذا کانت قبلته المشرق کما ان موسی علیه‌السلام کان‌قبلته‌المغرب «وما کنت بجانب[1] الغربی اذقضینا الی موسی‌الامر» و نبینا صلی‌الله علیه وآله‌وسلم کان قبلته بین‌المشرق والمغـرب لا شرقیّة ولا غربیّة[2] .

قوله (ص۵۸، س۱۰) : «فاول نشئآت الانسان‌البشری»

ای نشأته‌البشریّة الاولیة فی‌الصعود آدمیـه و نشأته‌الروحیه الآخریّة فیـه عیسویة ففی‌الانسان کما کان آدم کان‌عیسی و عیسی فی‌السماء وآدم فی‌الارض «انی جاعل فی‌الارض[3] خلیفه» .

۱ــ س۱۲، ی۱۸

۲ــ قد وردت روایات من طرق‌الخاصة والعامة فی‌باب القبلة ولزوم‌التوجه الیها فی‌الصلوة «بین‌المشرق...»

۳ــ سورة بقره ، آیة ۱۳۰ .

قوله (ص٥٨، س١٢) : «ان الاعتقاد فى افاعيل العباد.....»

بيان ذلك ان فعل الله «تبارك وتعالى» هو الوجود المنبسط، و يقال له: «الفيض المقدس» و «الرحمة الواسعة» و «كلمه ٔ كن» و غير ذلك من الأسماء الحسنى ، و هو واحد كما قال تعالى: «وما امرنا الا [١] واحـدة» و بمقتضى السّنخية له وحدة ظليّة كما ان لذاته تعالى وحدة حقة حقيقيه ٔ ، فحصول هذا الوجود عن الحق تعالى حصول وجود الكل جواهراً كانت اواعراضاً، فاذا تقيد عن الاطلاق و صار مضافاً الى الماهيات والأعيان صار الماهيات ايضـاً موجودة، لكن لم يسلب عنه حكمه و اثره بنفسه .

وللماهيات ايضاً الحكم والامر حصل للوجود المضاف ماهيّة فلهذا الـوجود وجهان وجه يلى الرب و وجه يلى المهية وكذلك لاثره، اذ كل ممكن زوج تركيبى .

ومن المقررات ان الكلى الطبيعى موجود و ان كان بالعـرض و يكون الوجود واسطة [له] فى العروض كوساطة الفصل لتحصل الجنس سيما فى البسائط الخارجيّة .

والمراد بالكلى الطبيعى الماهية المطلقة المقسم، والمطلقه ٔ للمخلوطـة والمجردة ، فهذا الوجود كما انه منسوب الى الله وظهور الله و نور الله فى السماوات والارض وفى ـ الذوات والصفات والافعال، كذلك مضاف الى الماهيات وانتظم انها ايضاً موجودات فكما ان للسماء وجوداً وللأرض وجوداً ، كذلك للمكلّف وجود لكن من المقررات ايضاً ان نسبة الشىء الى الفاعل بالوجوب والى القابل بالأمكان فالاثر، اثر الله من حيث ان ذلك الوجود ظهور الله ، و اثر الانسان من حيث ان ذلك الوجود، وجود الانسان اذ قدعلمت ان له نسبة الى القابل ايضاً وانه انتظم ان للماهيات ايضاً وجوداً فلا يهمل

١ـ سورة ٦٢، آية ١٣٠

شیء من الجانبین لکن الاثر ذو وجهین کمامر فهو بما هو مقید راجع الی المقید و بما هو مطلق راجع الی المطلق و لیس الاثر بماهو مقید مستنداً الی الله کما یقوله الاشعری سواء کان الفعل خیراً و شرّاً لأنّه بما هو محدود ناقص، والله تعالی اجلّ من ان ینسب الیه الناقص المحدود و ان کان کالصلوة والزّکوة فالنقص راجع الی النقص والکمال الی الکمال ولیس هذا قولاً بالثّنویة لان الثّنوی یقول بمبدئین موجودین و نحن ارجعنا العدم الی العدم لان النقص عدم و معنی العلیّة فی العدم الاستتباع و مآلها انتفاء علیّة الوجود للوجود و لیس فی المبدء ولا فی الأثر ترکیب حقیقی کما فی الطین بل کالترکیب من المبهم والمعین والجنس والفصل فی البسیط، و هذا معنی «الأمر بین الأمرین» المأثور من اهل العصمة فالفعل بسیط اختیار محض فی عین کونه تسخیراً صرفاً و تسخیر بحت فی عین کونه اختیاراً محضاً و لذا حین سئل بعض ائمّتنا «علیهم السلام» : هل یکون منزلة بین الجبر والتفویض. قال علیه السلام: «نعم منزلة بین المنزلتین[1] اوسع مما بین السماء والأرض» و سبب الأوسعیة: ان ما بین السماء والأرض لیس سماء ولا ارض بخلاف ما نحن فیه[2].

۱ـ من طریق الکافی عن صالح بن سهل من بعض اصحابنا عن ابیعبدالله ع قال: «سئل عن الجبر والقدر. قال لاجبر ولاقدر ولکن منزلة بینهما فیها الحق التی بینهما لایعلمها الاالعالم او من علمها ایاه العالم.» ایقاظات سید مخفق داماد مبحث جبر وتفویض حاشیه قبسات ۱۳۱۲ه ق ص۹۶،۹۷،۹۸ فی الکافی : عن ابیعبدالله «لا جبر ولا قدر ولکن منزلة بینهما فیها الحق التی بینهما لایعلمها الاالعالم اومن علمها ایاه العالم» عن ابی جعفر و ابیعبدالله حین سئلا : هل بین الجبر والقدر منزلة قالانعم اوسع مما بین السماء والارض» عن ابیعبدالله ایضاً (حین سئل علیه السلام عن المنزلة بین الجبر والقدر) اوسع مما بین السماء الی الارض» ان شئت تفصیل هذا المذهب والاقوال الواردة فیه فعلیک بالمراجعة الی شرح اصول شیخنا الکلینی شارحه العلامة صدر المحققین وهو «ره» منفرد بین العامة والخاصة فی تحقیق العقاید الاسلامیة .

۲ـ لان للوجود مراتب و لکل مرتبة فاعل و استناد والاستناد مصداق للامر بین الامرین .

ثم استعمال لفظ الجبر غير صواب لأنه يستدعى ارادتين متباينتين احديهما جابرة والاُخرى مجبورة وهنا ليس كذلك فالصواب ما استعملنا من لفظ التسخير او القهر كما فى الكتاب الالهى «كلٌ مسخَّرات بامره و هو القاهر فوق عباده[1]» .

قوله (ص۵۹، س۱۳) :

واتلو جميعاً قوله تعالى: قاتلوهم[2] يعذِّبهم الله بايديكم» واتلوا ايضاً قوله: «انّ الله يقبل التوبة[3] عن عباده و يأخذ الصدقات» فقد اسند الاخذ الى نفسه و انت ترى ان الفقراء يأخذونها فاخذ الحق فى عين اخذ الخلق فما الطف اشاراته وما ادق تلويحاته.

قوله: «ان مقتضى التوحيد الخاصى حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه...»

الى قوله : «من غير لزوم تجسم» عدم اللزوم يستقيم بتحصيل القدر المشترك بين الرقايق والحقايق مفهوماً و مصداقاً اما الاول فبان يعلم ان اللفظ موضوع للمعنى العام المشترك فيه لجمع ما يستعمل فاليد معناها ما به يبسط و يقبض و يبطش سواء كان قدرة مجرداً او مجرد علم فعلى اوجارحة اوهمة والعرش مايعلو عليه الموجود العالى المرتبة سواء كان روحانياً كالقلب والعقل والوجود المنبسط او جسمانياً وفى الامور الاخروية الميزان موضوع لمايوزن ويقاوس به الشىء مطلقاً سواء كان محسوساً أو متخيلاً او معقولا و اذا كان محسوسا فباى شكل و ايّة هيئة كان فيشمل ذا الكفتين والقبان والمسطر والمنطق والنحو والعروض والعقل و جميع ما يطلق عليه ، والقلم موضوع لما ينتقش به الشىء مطلقاً فيشمل القلم الاعلى الذى هو العقل الكلى والعقل

۱- سورة ۱۶، آية ۱۲ ۲- سورة ۹، آية ۱۴

۳- سورة ۹، آية ۱۰۵.

الفعال الذی ینتقش به‌النفوس‌الناطقة والخیال والمصورة والقلم‌الجسمانی سواء کان من قصب اوذهب اوخشب او غیرهاواللوح‌لما ینتقش فیه وهکذا فی‌البواقی والواضع هوالله‌تعالی و انما عبّر بظاهرالمعنی والمفهوم‌الاول لشمول المصادیق‌المحسوسة و تغایرالکلی والحصّة بالاعتبار فالتوصیف من‌باب قولهم: «ماصحّ علی‌الفرد صح‌علی الطّبیعة» و اماالثانی فیتم بوجود اصل محفوظ فی جمیع مصادیق مفهوم‌اللفظ و قد قرر فی مباحث التشکیک ان فی الحقیقةالبسیطة المشکّکة ما به‌الامتیاز عین مابه الاشتراک، فذلک‌الاصل المحفوظ والسنخ‌الباقی هو بازاء المفهوم‌المشترک و یجوز اختلاف افراد نوع واحد فی‌التجرد والتجسم لما تقرر من اصالة الوجود و جواز الاشتداد فی‌الجوهر فلاالحقیقة خارجة عن‌المعنی الحقیقی ولا الرقیقة ولا رفیقة الرقیقة ولااللفظ مخصوص باحدیهما حتی‌یکون الاخری مجازاً ، والاصل المحفوظ لیس جسماً ولا جسمانیاً حتی یلزم التجسم‌والتشبیه وکل‌الحقایق [متأسیة] فی هذا المعنی بالوجود .

قوله (ص۵۹، س۳) : «ولم یأخذوا علم‌الکتاب من‌الله و رسوله......»

والحال ان‌الله تعالی قال: «اتقواالله[1] یعلمکم‌الله» وان المعصوم علیه‌السلام قال کما فی اصول‌الکافی: «اعرفواالله بالله [2] والرسول بالرسالة» و عن ابی‌یزیدالبسطامی (قدس‌سره) : «اخذتم علمکم میتاً عن‌میت‌و اخذنا علمنا عن‌الحیّ الذی لایموت» .

قوله (ص۵۹، س۵) : فکیف یکون بعضها....»

ای مع ان اجزاء المتصل القار و غیرالقار متشابهة فی‌الحد والاسم و مشابهة

۱ـ سورة ۲، آیة ۲۸۳ «اتقواالله و یعلمکم‌الله...»

۲ـ باب‌الحجة من‌کتاب‌الوافی للعارف‌الفیض «قده»وشرح اصول الکافی لمولانا صدرالحکماء (ره) .

للكل فيهما والمتقدم والمتأخّر متقابلان.

قوله (ص٦٠، س٩) : «وكل ماهية حقيقتها اتصال التجدد......»

بل كل حقيقة مقولة بالتشكيك بحسب الاوليه والاخرويه يكون هذا حكمه .

قوله (ص٦١، س٢) : «ولا يتصور غيره لضعف هذاالوجود.....»

يعنى انالمعيّة فى كل بحسبه ففىالقارات معية السعين بنحوالاجتماع و فى السيالات بنحوالتعاقب تحقيقاً لمعنىالسيلان فالترتيبالزمانى لا يقدح فيها .

قوله (ص٦١، س٣) : «فليس فيه جدوى.....»

لهم ان يثبتواالجدوى فيه بانالاضافة امر" عقلى فالاجزاء مالم يعتبرهاالعقل متقدمة و متأخّرة ليست مضافه حتى يطالبالمعية و اذااعتبرهاالعقل ففىالعقل لها السعية و ايضاً لما كانتالاشياء تحصل بانفسها فىالعقل فالمعية العقليه لهما فىنفس الامر لانهما فيه هما فيها .

قوله (ص٦١ ، س١١) : «فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر منأخر الا بحق لازم...»

فمناط كونه قسماً آخر ليسمجرد انالمتقدم و المتأخّر وما فيه واحد حتى ان يقالالزمان ايضاً كذلك بل لانالوحدة هنااتمّ من كل الوحدات فضلاً عن وحدة ضعيفة اتصالية للزمان اذالوجود الحقيقى والوجوب الذاتى ليس له افراد" ولا اجزاء عقليّة ولا خارجيّة ولا مقداريه وبالجمله ليس فيه شىء و شىء بوجه و مع ذلك «هوالاول والآخر والظاهر والباطن»على ان تقدمالزمان و تأخره ايضاً بالوجود الحقيقى الذى وجودالزمان بوحدتهالاتصاليّةالتى لابداية زمانيه و لا نهايه لهشأن من شئونه كما قال (قدسسره) فلا يتقدم(الىآخره) و هاهنا بيان اسهل لهذاالتقدم اما قوله: «تجليه فىاسمائه» فهو ان للهالاسماء الحسنى سبعة و هى : الحى العليم

القدیر المرید السمیع البصیر المتکلّم والکل وجودها واحد عین ذات الحق تعالی لان اعتبار الحیوة مقدم" علی اعتبار العـلم واعتبار العلم علی اعتبار القدرة و هکذا وفی الاحادیث «علم و شاء و اراد و قضی وقدرو امضی» و اما قوله (قدس سره): «و شر له» فبیانه ان لکل موجود سواه جهة نورانیّة و جهة ظلمانیة والجهة النورانیة هی وجه الله الواحد فتقدمه و تأخره بالحق «اینما تولّوا فثمّ وجه الله[1]» .

قوله (ص٦١، س١٦) : «وتقدم نفس الوجود علی الوجود» .

ای مضافاً الی الماهیة فلا یرجع الی التقدم بالحق لان ذلـك التقدم کان فی الوجود مضافاً الی الحق لکن لا فرق محصل یتمیز به عن سایر الاقسام لان التقدم والتأخر فی الوجود الحقیقی مضافاً الی الحق هـو التقدم بالحق فان انحاء الوجودات مراتب شئون الحق الذاتیّة کما اشار (قدس سره) الیه و بما هو مضاف الی الاشیاء تقدم بالعلیة او بالطبع او غیرهما لان العلیّة والمعلولیة فی الوجودات بالذات و اما شیئیة الماهیة فالتقدم والتأخر فیها بالعرض اللهم الا ان یقال: تقدم نفس الوجودات بعضها علی بعض بما هی وجـودات ومن حیث: ان الوجود ذو کثرة نوریّة ای: ذو مراتب متفاضلـة تقدم بالحقیقة و من حیث اضافة الوجود الی الحق تعالی و ان ما به الامتیاز عین ما به الاشتراك و ان الاول هو الآخر و من حیث الاضافة الی الماهیات و هی الکثرة الظلمانیة تقدم بالعلیة او بالطبع او نحوهما .

والحق فی بیان التقدم بالحقیقة ما فی بعض کتبه: «انه اذا اتصف شیئان بشیء و کان ذلك الشیء لاحدهما وصفاً بحاله وللآخر وصفاً بحال متعلقه کان الاول متقدماً

۱ـ س١٤، ی ٨٠.

بالحقيقة على الاخر وما فيه التقدم والتأخر هو الكون فى الواقع ولو تجوز امثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها ، و تقدم الوجود على الماهية الّذى قال هنا ليس مرجعه (الى آخره) وليس كذلك فانه من التقدم بالحقيقة فالتحقق فى الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهيّة وصف بحال متعلقها الذى هو وجودها.

قوله (ص٦٢، س٢) : «ومن احوالها الهوهوية والتجانس....»

جعل التجانس وما بعده مقابلاً للهوهويّة . بناءً على المشهور من ان الهوهوية اى الحمل مخصوص بما كان جهة الكثرة هى المفهوم للموضوع والمحمول وجهة الوحدة هى الوجود كما فى حمل الشايع والا فان لم يعبأ بهذا التعارف الخاصى فكما يقال الكاتب ضاحك اى هما متحدان فى الوجود فيمكن ان يقال زيد عمرو اى هما متحدان فى الانسانية والانسان فرس اى متحدان فى الحيوانية و زيد اسد فى الشجاعة وقس عليه باقى اقسام الاتحاد فيكون جميع اقسام الاتحاد من اقسام الهوهويّة .

قوله (ص٦٢، س٣) : «كالغيرية والخلاف....»

الأولى و هو الغيريّة ثم انه من باب ذكر الخاص بعد العام فانه كما يجيىء فى اول الاشراق الثانى لهذا ان الغيريّة من احوال الكثرة كما ان الهوهوية والاتحاد من احوال الوحدة و هما كذوى الحال متقابلان ثم الغيريّة يكون مقسماً للخلاف و ما يليه فان الغيرين اما خلافان واما مثلان و اما متقابلان .

قوله (ص٦٢، س٥) : «فالوحدة على ضربين....»

توضيحه : ان الواحد اما مايكون اتصافه بالوحدة بلا واسطة فى العروض فهو الواحد الحقيقى اوله فهو الواحد الغير الحقيقى، و بعبارة اخرى اما يكون الوحدة

وصفاً لنفس الواحد فهو الحقيقى و امايكون وصفاً لمتعلقة فهو الغير الحقيقى فالواحد بالنوع كزيد و عمرو واحد غيرحقيقى لان الوحدة وصف لنوعهما وهما متصفان بصفةالنوع ولكن نفس النوع واحد حقيقى وكذا الواحد بالجنس كالانسان والفرس واحد غيرحقيقى لأنهما موصوفان بصفةجنسهما والجنس واحد حقيقى و هكذا فى التشابه والتساوى و نحوهما ثم الواحدالحقيقى اما ذات لهالوحدة و اما نفس الوحدة الحقة والواحد بمعنى ذات لهالوحدة اما واحد شخصى غير وصفى او وضعى واما نوعى . «اما واحد شخصى غيروضعى او وضعى اما نوعى....خ،ل» .

قوله (ص٦٢، س٨) : «وظاهر ان جهة الوحدة فيها ترجع الى ما يكون....»

اى يرجع الى القسم الاول فى كون الوحدة وصفاً لنفس الواحد لا لمتعلقه فجهة الوحدة واحد حقيقى وليس المراد ان جهةالوحدة فى الواحد الغير الحقيقى واحد شخصى دائماً لمكان الوحدة النوعية والجنسية او غيرهما بل لا يمكن ان يكون جهة الوحدة شخصيه فى اقسام الاتحاد الا فى الهوهويه و اما قوله لها مراتب فى القوة والضعف و اقوى الاشياء (الى آخره) مع انه احكام الواحد الحقيقى و يذكره هناك فباعتبار انه يحصل هذه المراتب للواحد الغير الحقيقى ايضاً بالعرض و بتبعية جهة الوحدة فليس من التكرار فى شىء .

قوله (ص٦٣، س١) : «وهما غير الواحد بالنوع والواحد بالجنس...»

فزيد و عمرو المتحدان فى الانسان النوعى واحد بالنوع والانسان واحد نوعى والانسان والفرس المتحدان فى الحيوان الجنسى واحد بالجنس والحيوان واحد جنسى .

قوله (ص٦٣، س٩) : «لانّ التناقض من النسب المتكرّرة .....»

يعنى ان عبّرنا بتقابل السلب والايجاب بدله لم يلزم ذلك لكن لما عبروا بالتناقض وهو التقابل[١] عن الطرفين يلزم ذلك فانه اذا اطلق النقيض على الموجبة ايضاً و نقيض كل شيء رفعه فكيف يكون الموجبة رفعا للسالبة انما السالبة رفع للموجبة بل رفع السلب سلب السلب والموجبة مفادها ليس السلب بل مصداق له و بعضهم تصرفوا فى مفهوم النقيض وقالوا رفع كل شيء نقيضه فيجوز كون بعض النقايض كالموجبة غير الرفع لجواز كون المحمول اعم و بعضهم اول الرفع فى قولهم نقيض كل شيء رفعه بان المراد منه القدر المشترك بين المبنى للفاعل كما فى السالبة والمبنى للمفعول كما فى الموجبة .

قوله (ص٦٣، س١٦) : «كما فى اصطلاح المنطقيين....»

فلم يعتبروا قيد غاية الخلاف فبين البياض والصفرة تضاد ولا الوجودية فالموجبة الكلية والسالبة الكلية عندهم ضدان .

قوله: «فالعمى» اى عمى العقرب مثلاً الممكن فى الجنس فلا تكرار مع مابعده فهو ناظر الى قوله او فى بعض مقوماته و كذا قوله وانتفاء اللحية للمرئة المستحيل فى صنفها الممكن لنوعها الانسانى ناظر اليه لان المقوم ماليس بخارج والظلمة اشارة الى عدم اعتبار القدرة فى الملكة الحقيقة والانتشار والمرودية اشارة الى عدم اشتراط الانتفاء الى وقت الملكة كما فى المشهورى.

قوله (ص٦٤، س١٣) : «لا انه يعرض الكثرة....»

الاظهر ان يقال : لا انه يعرض الوحدة لما عرضت له الكثرة .

١- فى بعض النسخ و هو التفاعل عن الطرفين...

قوله (ص٦٥، س٣) : «سلمناها»

ارخاء للعنان فانه انكان موجوداً فالوجود اما عين الوحدة و اما مساوق لهـا والمانع يكفيه الاحتمال ولولا انه من باب ارخاء العنان لما سلم الوجود كما سيصرح ان الكثير المقابل لمطلق الوحدة غيرموجود وقال في الاسفار انمجموع الانسان والحجر الموضوع بجنبه لا وجود له عليحدة ولوكان مجموع قسمين قسما عليحدة لم ينضبط التقاسيم نعم كثرة حقيقة الوجود فى عين وحـدتها على ما هـو مقتضى التشكيك الوجودى لكونها ذات مراتب متفاضلة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك مقتضاه البرهان والذوق والعيان وهى الكثير بماهوكثير الموجود والكثير بماهو كثير الواحد.

قوله (ص٦٥، س٤) : «لست اقول»

وهوالذى تعرض له الشيخ بقوله تعرض (الى آخره) اى لست اعنى بالوحدة فى قولى الكثير واحد كما انه موجود الوحدة العارضة للكثرة بل الوحدة التى عين وجود الكثرة السابقة على الوحدة العارضة .

قول (ص٦٥، س٧) : «بل اقول: ان الوحدة كالوجود....»

فالجواب بطريقين متخالفين :

احدهما : انا نختار ان الكثير بما هو كثير كما ليس بواحد ليس بموجود لان الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة هذا اذا اردنا الكثرة المقابلة الخالية عن جميع انحاء الوحدة وان لاحظنا ان للوحدة انحاء بعض انحائها الكثير بالفعل الذى كالكم المنفصل وان نفس هذه الكثرة وحدة ما نجيب بان الكثير بماهو كثير واحد وحدة ما و كما انه واحد كذلك انه موجود لكن وحدته الوحدات فوجوده الوجودات.

ذاته الودود و كيف لا والفعل مقـدمة و وسيلـة للفاعل لنيل المطلوب الذى يساق له الفعل ليستكمل به و اى مطلوب هو ابهى من الاجمل من كل جميل والاجل من كل جليل يكون بطلبه حقيق ام كيف فقد الكمال والاستكمال بالفعال بالصمد الغنى التام وفوق التمام يليق .

قوله (ص٦٩، س٥) : «عنصر»

«عنصر» اى مادّة لا علّة ماديّة ان كان المستعد له صورة نوعيه كالامهـات لصور المواليد اوالمستعد موضوع ان كان المستعد له عرضاً و صورة شخصيّة كقطع الخشب لهيئـة السرير .

قوله (ص٦٩، س٧): «فتكون واسطة و شريكاً»

والعبارة الاولى اولى الا ان الثانية فى لسان القوم اكثر تداولاً و وجه الاولويّة ان فيض الوجود يمر من العقل الفعال على الصورة و منها الى الهيولى ولا نعنى بالوساطـة اوالشركة الا هذا و بينا فى موضع آخـر ان لا فاعليّة استقلاليّة للصـورة على ـ الاصطلاح الطبيعى فضلاً عن الالهى بالنسبـة الى الهيولى لان تأثير الجسم والجسمانى بمشاركة الوضع ولا وضع بالنسبه الى المعدوم والهيولى بعد وجودها ايضاً لا يقبل الوضع اذا الوضع بعد تصويرها بالصورتين اذ العرض متأخر عن الجوهر فالوضع متأخر بثلاث مراتب عنها .

قوله (ص٦٩، س٩) : «فالعلل لا تزيد عددها على اربع.....»

اى الزيادة بالاعتبار اذ رجـع اعتبار علية الصورة للمادّة الى كونها فاعلاً لها و ان لم يكن علّة صوريّة لها .

فى الواحد وهو ليس بعدد .

قوله (ص٦٦، س١٤) : «ومن اللطايف ان العــدد.....»

تجد فيها غير الوحدة فكل عدد من الاعداد التى من النسب الاربع فيه التباين من الآخر ليس اجزاؤه الا الواحد فالاثنان واحد و واحد والثّلاثة واحد و واحــد و هكذا فالواحد رسم بتكراره الاعداد المتباينة ولو فى غاية التباين و تكرار الشيء ليس الا ظهوره ثانياً و ثالثاً بالغا ما بلغ و ظهورات الشيء ليست مكثرة له فاذا ظهر زيد فى البيت مرّة بعد اولى و كرة غِبّ اخرى لم يتعدد تعدداً شخصياً او نوعيا و هذا الواحد لابشرط صار باللحــاظات الكثيرة اعداداً متباينة لها احكام و آثار متخالفه مما هى مشروحه فى علم الحساب و علم الاعداد وغيرهما والماهيات الاخر ليست كذلك مثلاً الجسم المائى مادّة و صورة جسمية وصورة نوعية والانسان نفس و بدن وقس على ذلك ولم يصر الجسم جسما بتكرر المادّة مثلاً ولا الانسان انساناً بتكرر النفس مثــلاً فمفهوم الواحد فى مفاهيم الاعداد كحقيقة الوجود بالنسبة الى انحاء الوجودات ولعل هذا معنى قول سيد الساجدين زين العابدين على بن الحسين عليهما السلام : «يا الهى لك وحدانيّة العدد» اى لك وحدانية آيتهــا الوحدانيه التى هى راسمة الاعداد و علّة قوامها و عادها و مفنيها .

قوله (ص٦٧، س١٤) :

«على ان الفصلين» اى مع ان الفصلين .

قوله (ص٦٧، س١٦) : «ولعدم استقلالهما فى الوجود»

لان الفصل بعض الماهيّة وليست ماهيّة تامه انما الماهيه التامه هى النــوع

فالتعاقب على الموضوع والحلول ونحوهما من الصفات الخارجيّة من احكام الماهيّة النوعيّة .

قوله : «اذا العلّة هناك امر» واحد هو عدم العلّة التامه» بما هى عله» تامه» » .

يعنى ان العدم فى الوحدة والشخصيّة وغيرهما تابع للوجود المرفوع فعدم الانسان واحد نوعى لان الانسان المرفوع به نوع و عدم زيد واحد شخصى لان زيد المرفوع به شخصى و من هنا قالوا فى المنطقيات السوالب تسمى حمليّة و شرطيّة متصله» و منفصله» و غير ذلك بتبعيه» الموجبات فالعلّة التامّة لوجود شخصى شخصيه» فكذا عدمها والتمحلات التى اشار اليها منها ان استقلال كل عدم جزء مشروط بانفراده عن الآخر ففى حالة الاجتماع ليس مستقلاً و منها ان العلّة هى القدر المشترك بين العدمات ولا ضير فى عليّة الواحد بالعموم للواحد بالعدد فى العدم لخفّة مؤنته فاذا جاز فى الهيولى ذلك فما ظنك بالعدم.

قوله (ص٦٨، س١٧) : «وكما ان العلة الغائية......»

هى ما يكون تصوره باعثاً للفاعل على الفعل ولذا تفسر بما لاجله الفعل والغاية وكذا الفايدة مايترتب على الافعال و من هنا قالت الأشاعرة ليس لافعال الله تعالى اغراض وان كان لها غايات و فوايد .

قوله (ص٦٨، س٢٠) : «انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيرا الى نفوسهم»

نعم الاثر يشابه صفة مؤثره :

«نخست اين جنبش از روز ازل خواست»

فالكل متأسٍّ فى ذلك بالمبدء المتعال اذ ليس غرضه من غرس شجرة الوجود الا

قوله (ص٦٥، س١٧) : «والعجب من الشيخ ....»

حيث استدل على مغايرة الوحدة ثم قال نعم يعرض لذلك الكثير وحدة و خصوصيّة .

قوله (ص٦٥، س١٨) : «عين متصلية»

فان الاتصال الوحدانى عين الوحدة الشخصية فى المتصل و اذا صار مفصولاً صار هويّتين .

قوله (ص٦٦، س١) : «جوهر عنده»

اذ لو كان عرضاً كان اما اتصالاً اضافياً و هو نسبته و اما اتصال الجسم التعليمى فمعروضه اما الجوهر الفرد فهو فاحش واما المجرد و هو افحش و اما الهيولى فيلزم تقوم الجوهر بالعرض و تحصله به .

قوله : افادة الواحد الحقيقى بتكراره العدد (الى آخره) وكما انه راسم الاعداد ومبديها فهو حادها و مفنيها مثالاً لا فناء الحق الخلق .

قوله : «وتفصيل العدد مراتب الواحد» كان العدد يقول للواحد .

ظهورتو بمنست و وجود من ازتو «فلست تظهر لولاى ولم اكن لولاك»

قوله (ص٦٦، س١١) : «وكون الواحد نصف الاثنين.....»

فكما ان للواجب تعالى اضافة المبدعيّة الى العقول والمخترعيّة الى الافلاك والملكوتية الى العناصر والرازقيّة الى المرزوقين والمالكيّة الى المملوكين وهكذا فللواحد اضافة النصفيّة الى الاثنين والثلثيّة الى الثلاثة والربعية الى الاربعة الى نصف العشريه و ربع العشريه للاربعين وكذا اضافة الراسميّة والعاديه و غيرهما ومن هنا يعلم ان الكسور التسعة من مقولة الاضافة لا من الكيف المختص بالكم لوجودها

ان قلت : يزيد العلل على اربع لا محالة بانضياف الشرط والآلة والمعد ورفع المانع ولهذا تريهم يقولون فى وجه الضبط ما يتوقف عليه الشىء اماوجوده واماعدمه او وجوده و عدمه فالثالث هو المعِد والثانى هو المانع والاول اما داخل فى قوام الشىء او خارج والداخل اما مابه الشىء بالفعل الى آخر ما ذكرنا فى حواشى ـ الاسفار .

قلت : الحقها المصنف (قدس سره) بهذه الاربع اذالشرط مثلاً اما شرط فاعليّة الفاعل او قابلية القابل فيكون من صقعها وقس عليه فمراده الفاعل المستجمع لمتمّمات التأثر و كذا فى غيره .

قوله (ص٦٩، س٢٠) : «فلا بد فى تجدد الحوادث من وجود متوسط.....»

فعلّة كل حادث متجدد مجموع اصل ثابت قديم يشترك الكل فى نسبة المعلوليّة اليه وشرط حادث مخصوص بكل كل هو قطعة من الحركة الوضعية الفلكية لئلا يلزم التخصيص من غير مخصص فهى رابطة للحوادث الى الحركات القديم و الحركات المستقيمة حيث انهما من السكون داخلة فى الحوادث المتجددة محتاجة تلك الرابطة وقال: تلك الرابطة جسم الفلك و فاعلها الطبيعة الخامسة الفلكية ثمّ النفس المنطبعة ثم النفس الكلية ثم العقل الكلى «والله من ورائهم محيط[1]» .

قوله : «بل على نهج يعرفه العارفون» فعمومه السعة والاحاطة كاطلاقه او يوصف بالمطلق ايضاً و ذلك لان العموم والاطلاق و نحوهما عند اهل النظر يستعمل فى مفاهيم له لكن عند اهل المعرفة يستعمل فى حقيقة الوجود و يراد بها سعته و حيطته

١ـ سورة البروج ٨٥، آية ٢٠.

كما يستعملون الخاص والمقيد و يريدون مشمولية الوجود الخاص و محدوديته واما خصوصيّة الوجود المنبسط فهى المتشخص بنفس الذات لكونه وجوداً والوجـود عين التشخص لاالتشخص بمعنى محفوفية الطبيعة بالعوارض المشخصه كشخص مندرج تحت نوع و جنس تخالطه المصنفات والمشخصات التى هى امـارات الشخص ولكن حيثيّة هذا التشخص والخصوصية لا تنافى ذلك العموم والحيطه بل عينهما الا تـرى ان النفس الناطقة الشخصيّة كيف يسع رداء شمولها و حيطتها النفوس الاربعة النامية والحسيّه والقدسيّه والكليه الالهيه وقواها و جنودها بل معسكرها و مطاياهـا ومع ذلك ممنوعة الصدق على كثيرين بـل كلما كانت سعتها اوفر صارت وحـدتها و تشخصها اكثر و كلما كانت سكونها اندركانت بساطتها اقهر .

قوله (ص٧٠، س١٠) ، «وهو الصادر الاول»

فهو الواحد الذى قال الله تعالى: «وماامرنا الا واحدة[١]» اى ما امرنا الا كلمة كن الواحدة فان هذا الوجود امر كن وماهيّة الانسان الكبير مؤتمر فيكون ولا تكثـر فى هذه الكلمة بل فى الموضوعات و لهذا قال الحكيم: «الواحد لا يصـدر عنه الا الواحد» ولما كانت وحدة حقّة ظلية «الم تر ربك كيف مدالظل[٢]» كما ان وحـدة مبدء الكل حقّة" حقيقية لم يشذ عن حيطه هذا الوجود وجود مع وحدته و بساطته بنحو اعلى فلا يرد على القاعدة المذكورة القدح الذى يتوهم وروده اكثـر المتكلمين من مصادمتها لعموم القدرة لله تعالى ولذا لوعبر عن الصادر الاول بالعقل الاول لانّه جامع لكل الفعليات التى دونه كمـا هو مقتضى قاعدة بسيط الحقيقة و ان معطى الكمال غير

١ـ سورة ٥٤، آية ٥٠. ٢ـ سورة ٢٥، آية ٤٧

فاقد له و كانه لف الوجودات و هى نشره ولهذا قالو: «لامؤثر فى الوجود الاالله».

قوله (ص۷۰، س۱۵) : «ومراده من الاثر نفس الماهيات»

انما حمله (قدس سره) على هذا لان الوجود المقيد فعل حيث ان التحقيق انّ الوجود الخاص مجعول بالذات فحيث جعله هذا العارف مقابلاً للفعل و جعله اثراً لا فعلاً علمنا ان مراده ان الماهيّة اثره .

ان قلت : قد حمل الاثر على الوجود ومفاد الحمل هو الاتحاد فيلزم ان يكون الوجود هو الماهيّة و ايضاً حينئذ كيف يطابق كلام المصنف (قدس سره) ان للوجود [1] مراتب فان للوجود حينئذ مرتبتين فلا يكون شاهداً للمصنف (قدس سره) لان المصنف حيث يقول بالمراتب للوجود يقول بوجودات خاصّة وراء المطلق والوجودات الخاصة عند هذا العارف على بيان المصنف كلامه و تفسيره اياه اضافة المطلق الى ماهية ماهيّة لاغير ؟ .

قلت : اولا قد ذكر المصنف (قدس سره) فى موضع من السفر الاول ان الماهيات عند اهل الله وجودات خاصّة بالحمل الشايع فقط فاستقام الحمل والتطابق حينئذ وثانياً مراده ان الوجود المقيد بما هو مقيد و هو اثره كانه قال للوجود مرتبة ثالثة هو الوجود الخاص قيده الاثر و اما كون الوجودات الخاصّة هو المطلق المضاف الى ماهيّة ماهيّة

۱- واعلم ان للوجود مراتب ثلاث ولا اشكال فيه لان الوجود الصرف التام الذى لا يكون فيه قيد حتى قيد الاطلاق فهو الوجود الحق المطلق الذى لا يكون له فرد من سنخه و اثره الوحدانى ايضاً مطلق عار عن كافة التعينات الا ما هو لازم للتعلق بالغير لان الوجود الانبساطى والفعل الوحدانى و كلمة كن السارى فى الاشياء انما تنزل من مرتبة الوجود المطلق الحق الواحد ومع انه تنزل عن مقام الصرافة فهو مع ذلك مطلق سار فى الحقايق فهو بقيد السريان محيط على الوجودات الخاصة من العقل والنفس والفلك و غيرها و اعلم ان هيهنا تحقيق ذكرناه فى حواشينا على المشاعر طبع مشهد ص ۱۸۹ .

فبعيد عن مشرب اهل‌الذوق والعرفان لان‌الماهيه عندهم اعتباريّة و للوجود مراتب نعم هذا يناسب‌المذهب‌المنسوب الی‌ذوق‌التألّه .

والبيان الأقرب عندی لكلام هذاالعارف‌المحقق ان‌مقصوده ان‌الوجودالمطلق صنعه والوجودالخاص مصنوعه و ذلك فعله بفتح‌الفاء و هذا مفعوله و ذلك «كلمة كن» و هذا يكون و ذلك‌الايجادالحقيقی‌وهذاالموجود بالايجاد و ليس مراده‌بالاثر هوالماهيّة اذ لا تفاوت بين‌الاثر والفعل‌بمعنی المفعول و ناهيك فی ذلك قولهم الاثر يشابه صفة مؤثره و بالحقيقةالاثر هوالوجود فالثلاثة كلها مراتب‌الوجود كما ذكره‌المصنف (قدس‌سره) فی اول‌الكلام .

قوله (ص٧١، س١) : «ولهذا يقال لها الآثار»

اراد بها العكوس ای‌الماهيات عكوس‌الافعال التی هی‌الوجودات‌الخاصة .

قوله (ص٧١، س٨) : «تقدم‌الذاتی علی ذی‌الذاتی»

وهوالتقدم بالتجوهرالّذی هوحكم‌شيئية‌الماهية كتقدم شيئيّة ماهيه الجنس والفصل علی ماهيّة النوع فان ما فيه‌التقدم والتأخر هنا ليس الا بجوهرالشیء و قوامه بحيث لو جاز تقررالماهيات منفكّةعن‌كافّةالوجودات لكان بحاله ولا مدخل للوجود والوجوب فيه بخلاف تقدم‌الفاعل‌التام و يلزم ان لا يتصورالماهيّة بدون الفاعل مع انها تتصور بدون وجودهافضلاً عن ايجادها فضلاً عن موجدها .

قوله (ص٧٢، س٣) : «واماالثانی فانها كانت مجعولة.....»

فی نظم هذاالبرهان بظاهره تهافت اذ بناء نفی‌تعددالجعل علی‌نفی تعددالماهية وبناء تعلق‌الجعل بای واحدة منها او بكلهاعلی تعددها فهذا فی‌المثل كالنعامة اذا

طولبت باحكام الابل تقول: انى طير واذا طولبت باحكام الطير تقول : انى ابل .

والجواب : ان بناء الاول على نفى تعدد الماهيّة بذاتها و بناء الثانى ليس على تعددها بذاتها بل على تعدد حصولاتها فى عالم الطبيعة بالعرض .

قوله (ص٧٢، س٥) : «خلاف المفروض.....»

اى ان انقلب الكل واحداً بمقتضى الجعل الواحد و ان لم ينقلب ولم يصر الكل واحداً والجعل واحد فالتناقض [ظاهر] .

قوله : «فهى من حيث ذاتها ان كانت موجودة......»

ان قلت : هذا منانتقض بل ينبغى ان يقال موافقاً لكلام السائل فهى من حيث ـ الفاعل بدل من حيث ذاتها ثم لو اغمضنا عنه ينبغى ان يقال متشخصه" بدل موجودة .

قلت : لما قال السائل : جعل الجاعل ذاتها ممنوعة عن الصدق على الكثرة و ذاتها مرتبة نفسها التى خلت عن جميع الاغيار ويلاحظ مع قطع النظر عن الفاعل و غيره ففى هذه المرتبة و هذه الملاحظة اذا كانت متشخصه" ولو بصنع الغير كانت ذاتها بذاتها متشخصة لان ذاتها مع الفاعل و مع قطع النظر عن الفاعل ذاتها بلا تفاوت و لما كان التشخص عين الوجود فلو كانت متشخصة" فى ذاتها بذاتها كانت فى ذاتها بذاتها موجودة فكانت واجبة بالذات والا لكانت تشخصها وموجوديتها بتغير ذاتها (الى آخره) .

قوله (ص٧٣، س٩) : «بيان الملازمة ان الوجود حقيقة واحدة.....»

هذا لو تم لدل على ان الماهية ايضاً غير مجعولة لجريانه فى الماهيّة" المنتشرة الافراد كما لا يخفى بل جريانه فيها اولى لان الماهية غير مقولة بالتشكيك فعند حصول ماهيّة" زيد مثلاً" يجب حصول عمرو لان «حكم الامثال فيما يجوز و فيما لايجوز

واحد» .

قوله (ص٧٤، س٨) : «بل كون الشئ بنفسه متعلق الوجود بغيـره......»

اى الحاجة ذاتية للوجود والذاتى لا يعلل والتعلق عين الحاجة فكونه سبب الحاجـة معناه انّها ليس غيرها سلباً لها كما يقال : الواجب ما يقتضى ذاته الوجود وهو عين الوجود و هذا ايضاً معنى قوله (قدس سره) فى موضع آخر: سبب الحاجة هو الامكان بمعنى التعلق والفقر .

قوله (ص٧٤، س١١) : «فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة»

الجوهر هنا بمعنى الذات اى ماهية المعلول ظل لماهيّة العله والتقدم والتأخر بالعلية انما هنا فى الماهيتين وهذا بناءً على طريقة صاحب الاشراق: ان التشكيك فى الماهيّه فحيوانيّه الفيل فى انها حيوانية اتم من حيوانيه البعوضة والتحقـيق ان تلك الحيوانيه فى وجودها اتم و هذه فى وجودها غير تـام والتشكيك راجع الى الـوجود .

قوله (ص٧٤، س١٥) : «لما كان نفس قوام الماهية مصحح حمل الموجود.....»

لان الوجود كون الشىء و تحقق الشىء فنفس ما به يتذوت الماهيّة و يشار اليها اشارة عقليّة هو وجودها لان الوجود ليس امراً ينضم الى الماهيّة فاذا كانت فيما بـه تذوّتها و تجوهرها غنيّة ففى وجـودها غنيّة هذا خلف فالماهيه فى تذوّت ذاتها وتجوهرها مجعولة لئلا يلزم غنائها .

قوله (ص٧٥، س٨) : «فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية......»

وان كان بعد صدورها و ذلك لان قوام الماهيّة لا يستحق حمل الموجود ولا

المعدوم ولا يصحّ شيئاً منهما فان نفسها هي التى مقطوعة النظر عن الجاعل تؤخذو ليست الا هى وهى اعتباريّة بالاتفاق وانماقال : وان كان بعد صدورها لانه كما ان المعدوم بما هو معدوم اوالعدم لا يصير مصداق الموجود اوالوجود ولوبجعل جاعل وعمل عامل لسانع ذاتى كذلك نفس شيئيّة الماهيّة لأنها و ان لم تكن معدومة لم تكن موجودة ايضاً باعتبار حيثيّة ذاتها التى يزيد عليها الوجود والعدم .

قوله (ص٧٥، س١٦) : «لأنا نقول صدور الماهية.....»

يعنى ان كانت نفس الماهيّة مصداقاً للموجود فنفسها هى التى قبل الجعل و بالاتفاق اعتباريّة ولا علاقة له مع الموجوديّة ولا مع المعدومية و ان اضيف اليها شىء كانتساب او ارتباط او صدور او ماشئت فسمه و هى اعتباريّة فانضمام معدوم الى معدوم لا يوجب استحقاق حمل الموجود و ان كانت اصيلة كانتساب اشراقى و صدور حقيقى و ايجاد حقيقى لا مصدرى فهى الوجود الذى هو حيثيّة طرد العدم و هى مصححة حمل مفهوم الوجود والموجود لا الماهيّة نفسها فلا ينفع الفرار عن الاسم والتعبير بالصدور اوالارتباط اوالانتساب الى العلّة او غير ذلك .

قوله (ص٧٦، س٩) : «وهو ليس عيناً لشئ منها ....»

بل هو زايد في الجميع عند الجميع وغرض المحقق تحقيق قولهم حقيقة الواجب تعالى هى الوجود اذ كما قال فى موضع اخر وقع بعضهم و منهم الامام الرازى فى الهرج والمرج اذ من قول الحكماء ذهب وهمهم الى الوجود العام البديهى فحقق ان مرادهم بالوجود معنونه البحت البسيط المبسوط الذى لا قيام له صدورى ولا حلولى بشىء .

قوله (ص۷۶، س۱۹) : «الاالفاعل والغاية»

بل هما فی‌الصادرالاول واحد فالعلّةالفاعلية هی الغايه‌ اذ لا يجوزالاستكمال على‌الحق‌المتعال .

قوله : «مادامت‌المادّة والصورة» ای مادةالفلك‌الاطلس مخالفة بالنوع‌للمواد الاخرى وكذا صورته النوعيّة فاستدعتاالحركةالمتشابهه‌ المخصوصه‌ فاستدل بها على جسمه الشخصی المحفوف بالعوارض‌او على عرضه والعرض له مـادة و صورة تبعيّة ای بتبعية موضوعه .

قوله (ص۷۷، س۱۰) : «وجدتها كانها شیٔ واحد...»

فلا تكثر فی‌العلّه‌ الفاعليه‌ بحسب اقسامها من‌الفاعل‌البعيد والقريب والفاعل بالقوة وبالفعل بل‌الفاعل شیء واحدمتحرك‌من‌القوة والبعد الی‌الفعليّة والقرب‌بحسب استجماعه للشرايط و عدمه و كذا فی‌العلّة‌الماديّه‌ و غيرها بـل‌الاربع كانّها شیء واحد فان‌الصانع من حيث انه اتصل‌بالمادةوجعلها محل صنعه و مجلاه و مظهره فكانه هی ومن حيث ان‌المادّة اتصلت بالفاعل‌كما ان‌الخشب وقع بيـدالفاعل كانت من صفعه‌والصورة ايضاًشیء متدرّج فی‌الوجود كما قال (قدس‌سره) «ثم لكل نجر من‌ـ الفاعل....» (الی‌آخره) ثم‌الصورة كمـال‌المادة والمادّة نقصانها والكامل والناقص ليسافردين فضلاً عن ان يكونا نوعين بل‌هما طوران لشیء واحد ثم‌الصورة من‌حيث انها مابه‌الشیء بالفعل ، صورة هی غاية‌كماقال (قدس‌سره): من‌حيث انها ماتنتهی اليها الفعل والغاية ، هـذه قد تكون هی‌العلّة‌الغائيه‌ المعقوله‌ للفاعل والمعقول متحد بالعاقل؛ وايضاً العلّة الغائية هی‌الفاعل كماسبق .

وايضاً الصورة الخارجيّة عين الصورة التى فى عالم الفاعل كانها نزلت من لوح النفس الى لوح المادّة والمعلوم متحد مع العالم و ايضاً الغاية كمال الصورة فالصورة الكماليّة للسرير جلوس السلطان عليه والصورة التماميه للكتاب قرائة القارى اياه .

وقوله : والغاية ايضاً فاعله من جهه . قد

قد مرّ وجهه . و ايضاً من جهة انها علة فاعليّة الفاعل ان كانت علّة غائيه و غرض من جهة اى: من جهه استكمال الفاعل الامكانى به ، و غايه من جهة اى : من جهه انها تدعو الفاعل على الفعل .

قوله (ص٧٨، س٢) : «ومن هاهنا يعلم»

اى من ان المادّة من انقص مراتبها الى اعلاها شىء واحد فالمادّة الاولى والمادة الجسمة والماده النوعيّة و هكذا الى الجسد الانسانى والحيوانى و غيرهما التى وجود العشق والشوق فيها ظاهر، كلها واحد فاذا كانت هى عين المادّة الاولى و كمالها وكمال الشىء «هوهو» فعشقها و شوقها عين عشق الهيولى الاولى و شوقها .

قوله : «ومثل ذلك بالنار فانها تسوّد» هذا ايضاً من الافعال المشابهة فان الفاعل للسواد الدخان لا النار ولو سلّم ان السواد من النار فباعتبار القابل اذ لخصوصيات الافعال والحركة ايضاً سخونة لانها طلب والطلب سخونه «ما» حتى عرّف الميل والارادة فى السلوك بانها جمرة نار تنقدح فى القلب وهذا كما قلنا ان القهر فى الحق تعالى باهريّة نوره على كل نور و فى النفس حالة نفسانيّة معنويه ، و فى البدن غليان الدم وانتفاح الاوداج او نعكس الامر و نقول: السخونة حركة . و لذا كلما اشتدّ السخونه اشتدّ الحركه كما فى النار .

قوله (ص۷۹، س۱) : «والحق ان الفاعل يؤثر وجوده ....»

اقول : احقّ ان يقال ان فيه شرط زيادة على سنخيّة الوجودين فانه لو صار البياض علّة للسواد مثلاً فالبياض الموجود له سنخيّة من السواد الموجود و معلوم انها لا يكفى، فغرض الشيخ فى رسالة العشق ايضاً هذا فبعلاوة سنخيّة الوجود لا بدّ من السنخيّة فى الماهيه[1] ايضاً كما قال فيها: كل منفعل ينفعل بتوسط مثال يقع منه فيه . و ذلك بين بالاستقراء فان الحرارة الناريّة تفعل فى جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك ساير القوى من الكيفيات والنفس الناطقة انما تفعل فى نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها وهى الصورة العقليّة المجردة والسيف انما يضع فى الجسم مثاله و هو شكله والمسن انما يحد السكين بان يضع فى جوانب حده مثال ما ماسته و هو استواء الاجزاء وملامستها» انتهى .

قوله (ص۷۹، س۸): «وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض[1] عليها منه مقوم لا فاعل»

هو (قدس سره) لا يفى بهذه المواضعة بل ينادى فى جميع كتبه وفى هذا الكتاب بان الوجود مجعول بالذات والمباينة ليست معتبرة فى الفعل والفاعليّة ليست الا التشأن وبالجملة المباينه الصفتيّة كافيه فى الفاعليه الحقيقيه كما قال على عليه السلام : «توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة صفة لا بينونه عزلة» .

۱ــ واعلم ان بين جوهر ذات المعلول والعلة لا بد وان تكون السنخية موجوده حتى يصدر المعلول الفياضة و لهذه السنخية يؤثر عقل الاول فى الثانى و يؤثر الجوهر الجسمانى فى العرض التابع له والحال ان الجوهر والعرض بحسب المفهوم متباينان ولكن بحسب الوجود متوافقان والماهية ليست بمجعولة حتى تكون السنخية بين الماهيات و قد صرح به صدر المتألهين والحكيم المحشى ومن الادلة على اصالة الوجود : ان السنخية مما هى لا بد منها فى العلة والمعلول والماهيات بذواتها متباينات ولو كانت العلية والمعلولية بين الماهيات يلزم صدور كل شئ عن كل شئ .

۱ــ المفاض....خ‌ل

قوله (ص٧٩، س٩) : «اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين لم يكن احديهما قوة والآخر فعــلا»

اقول ما هو مناط المغايرة جعله (قدس سره) مناط الاتحاد فان حيثيّة القوة معاندة لحيثيه الفعليه كما هو مفاد دليل القوه والفعل الذى هو احد مناهج اثبات الهيولى وعندى التركيب الاتحادى بين المادة والصورة غير صحيح لاستلزامه التمحلات الكثيرة فى باب الحلول والعليّة والتفرقة بين المركبات الخارجيه والعقليّه وغير ذلك[١] .

ويمكن تأويل كلامه و ان لم يوافقه بعض كلماته بان نسبة المادّة الى الصورة لما كانت نسبة النقص الى التمام والنقص والتمام من سنخ واحد ولا يجعلان الناقص والتــام نوعين كانتا متحدتين بهذا المعنى الا ترى ان البياض الضعيف ناقص البياض الشديد والشديد تمام الضعيف لا ان الشديد منــه تمام السواد وكماله والسواد نقصانه وكذلك النور الشديد كمال النور الضعيف و هــذا نقصان ذاك لا انّه كمال الظلمة والظّلمة نقصانه و معلوم ان البياضين والنورين متحــدان .

قوله (ص٨٠، س١١) : «قد علم بما ذكرناه من ان المعتبر فى جانب المادة القوة والابهام»

والعناصر مادّة المواليد فالصورة الواحده والتعين الواحد مانع عن الماديّة فكيف التعينات الاربعة .

قوله (ص٨١، س٤) : «وستطلــع على برهــانه من كون الصور النوعية عين الفصول»

التى هى جواهر بالعرض فانها ليست جواهر بالذات لعرضيّة الجنس للفصل ولا اعراضاً لعدم تقوم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فلتكن وجودات .

١- والحق ان التركيب الانضمامى ينافى الحمل والمبهم متحد فى الوجود مع المتحصل والحكيم المحشى قد خلط الاعتبارات .

قوله (ص۸۱، س۵) : «انا قد وضعنا قاعـدة»

ذکرها فی مباحث الصور النوعیّة من الجواهر والاعراض من الاسفار[1] ملخصها انه اذا ترکب امر ترکیباً طبیعیاً له وحـدة طبیعیّة من امرین احدهما متیقن الجوهریّة والآخر مشکوکها واردت ان تعلم حـال الآخر اهو جوهراً وعرض فانظر فی درجة وجودها و مرتبة فضیلته بحسب الآثار فان کان وجوده اقوی مما تحققت جوهریّته وقد حقق انه لا بد من ارتباط بین اجزاء المـرکب الحقیقی بالعلیّة والمعـلولیّة والتقویم والتقوم .

فاعلم ان نسبة التقویم والعلیه الی ذلک الاقوی لازم والی الآخر مقابلهمـا فیکون ذلک جوهراً والا لکان المعلول اتم وان کان وجوده اضعف کان معلولاً فیکون عرضاً و ان کان جوهراً کان مادة لوجوب احتیاجه الی الجوهر الآخر والا لم یتحقق الترکیب الحقیقی وهذا کالنبات والحیوان المرکب کل منهما من الجسم والنفس ونشک فی ان النفس جوهر او مزاج او عرض آخر و معلـوم ان الآثار المرتبة علی وجود النفس فوق آثار الجسم والجسم محتاج فی تنوعه الی النفس کما ان کل مادّة مجسمة محتاجة فی التنوع الی الصورة النـوعیّة فیعلم من هذا ان النفس جوهر .

قوله (ص۷۱، س۱۸) : «لما ذکره المحقق الطوسی»

لعل مراد المحقق ایضاً بالقابل مبدء القبول لا مفهوم الوصف .

قوله : «لایوصف بها لا مادة له فی الخارج» ولا فی نفس الامر بل ماله مادّة ایضاً لجریان المناط الذی ذکره (قدس سره) من ان الامکان عدمی الا انه یوصف بالامکان

۱ـ اسفار اربعه جواهر و اعراض ، طبع طهران ۱۲۸۲هـ ص۱۴۰ .

الاستعدادی الذی هو موجود والاتصاف به من باب تحقق الطبیعة لا من باب سلب الطّبیعة .

قوله (ص٨٢، س١٠) : «اذا الامکان مفهوم عدمی.....»

حاصله ان الامکان سلب الضرورتین وسلب الطبیعة بسلب جمیع افرادها بخلاف تحققها فبمجرد صحّة سلب الضرورتین عن مرتبة من مراتب نفس الامر و هی مرتبة الماهیّة من حیث هی لا یصح سلب الضرورتین عن مطلق نفس الامر لان رفع الطبیعة برفع جمیع افرادها ، فبمجرد سلب الحرکة عن زید فی بیته مثلاً مع کونه متحرکاً فی السوق لا یصح سلب الحرکة عن زید فی نفس الامر ؛ فالضرورة فی المرتبة مسلوبة عن العقل الکلی ولکن الضرورة السابقة واللاحقة حقّتا به ، بل الضرورة الدائمة بدوام المبدء الاول الذی لا یمکن من عدم المعلول الذاتی له غیر مسلوبة عنه .

قوله (ص٨٢، س١٤) : «فلا بدّ له من مادة و موضوع»

هذه المادة هی المادّة بالمعنی الاخص ولو ارید معناها الاعم ای حامل الاستعداد، فموضوع العرض و متعلق النفس أیضاً مادّة وهی بهذا المعنی فی قولهم: «کل حادث مسبوق بمادّة و مدّة» .

قوله : «او انفعالاً» واذا کانت القوّة انفعالیّة فهی مبدء قابلی للتغییر من آخر من حیث هو آخر فاطلاق المبدء علی الفعلیة والانفعالیّة فی التعریف من باب عموم المجاز .

ثم ان القوّة بالمعنی الاول ای مبدء التغیر یستعمل فی مباحث القوی والطبایع ومباحث النفوس والقوّة التی تقابل الفعل یستعمل فی مباحث المواد والتی تقابل ـ

الضعف فی مباحث الکیفیات من القوّة واللاقوّة .

قوله (ص۸۳، س۵) : «وقوة الفاعل قد یکون محدوداً.....»

وجه الضبط بقول تفصیلی ان یقال : قوّة الفاعل اما ان یکون علی فعل واحد واما ان یکون علی کثیر و کل منهما اما مع الشعور اولا معه والقوّة علی الواحد العدیمة الشعور اما متقومة بالمحل واما مقومه له والمقومه اما فی البسیط و اما فی المرکّب بالتفصیل الّذی ذکره فی مرحلة القوّة والفعل من الاسفار[1] .

قوله : «وقد یظن فیفسرون القدرة بصحّة الصدور واللاصدور» والصحّة امکان وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات و قد یفسر بوقوع الترک وقتاً ووقوع الفعل وقتاً وهذا انقطاع الفیض .

قوله: «یصدق علیه انه لو لم یشاء....» لأنه عالم مرید واستحالة عدم المشیّة لانّها عین ذاته تعالی ولان تمامیّه وجوده و حکمته و تکلّمه لا یقتضی قطع الفیض فعدم المشیّة عدم هذه .

قوله (ص۸۳، س۱۸) : «مضطر فی صورة مختار»

وذلک لان الداعی یسخره و یقسره علی الفعل ولولاه لم یفعل فلا فاعل بذاته لذاته الا واجب الوجود تعالی فلا مختار بالحقیقة الا هو «وهو القاهر فوق عباده» .

قوله (ص۸۴، س۴،۵) : «بل لشیٔ لم یکن فی نفسه متحرکاً»

الاوضح زیادة »الفا« او «حتی» علی قوله: «لم یکن» وقس علیه الکلام فی قوله قدس سره «یکون السخونة فیه بالقوة» والمستتر فی «لم یکن» عاید الی المتحرک والبارز فی کلمة «فیه» الی الحار .

۱ـ الاسفار الاربعه چاپ ط گ ۱۲۸۲ ه ق جلد اول ص

قوله (ص٨٤، س١٤): «فحقيقةالهيولى هى‌الاستعداد والحدوث»

اى حدوث‌الاستعداد الذى هو بل ذاتها لان جنسها مضمن فى فصلها و فصلها مضمن فى جنسها فانها نوع بسيط فلها استعداد بعداستعداد، لقبول صورة بعدصورة كلاهما اى‌الاستعداد والصورة على سبيل‌الاتصال وكلا جوهر اماالصورة فظاهر و اماالاستعداد فلأنّه حقيقةالهيولى التى‌هى‌جوهر ولا غرو فى‌كون‌الاستعداد جوهراً فكما ان‌العلوم والارادات والقدرة وغيرهاتنتهى الى علم قائم بذاته وارادة و قدرة قائمتين بذاتهما كذلك‌الاستعدادات ينتهى‌الى استعداد قائم بذاته هى‌الهيولى فظهر حقيقة قوله (قدس‌سره): «فحقيقةالهيولى‌هى‌الاستعداد والحدوث» .

ثم‌الاولى تأخير هذه‌الحكمةالعرشية من‌الحكمة العرشيّة التى تتلوها كما لا يخفى وفى بعض‌النسخ ليس قوله : «فالحركة لماكانت....» معنوناً بالحكمةالعرشيّة ولا بعنوان آخر .

قوله (ص٨٥، س٤) :

«ولو لم تكن امراً سيالاً متجددالذات لم يمكن صدورالحركة عنها» .

ان قيل : التجدد ذاتى لهذاالمعلول‌الّذى هوالحركة العرضية التى فى‌المقولات الاربع العرضيّة والذاتى لايعلل كما تقولون انتم فى‌اصل‌الطبيعة المتجددة بالذات المختلفة بحدودها ومراتبها عن‌العلّةالقديمة: ان تجددها ذاتى و وجودها عن‌العلّة .

قلت : لما كان ما بالعرض منتهياً الى ما بالذات فلينته الذاتيّة فى‌التجدد الى الطبيعةالجوهريّة لان‌الاعراض فى ذاتهاوصفاتها جميعاً تابعة كما اشار (قدس‌سره) وايضاً لو كان‌التجدد ذاتيّاً للحركةالعرضيةوكان وجودها من‌الطبيعة كما قال‌السائل

کانت‌الطبیعه فاعلاً الهیّاً والفاعل الالهی‌هومفیدالوجود و مفیدالوجود هو تعالی والفاعل الطبیعی لیس الا مفیدالحرکـة وهولیس الاالقوی والطبایع ومن‌المبرهنات والمتفق علیه بل من‌الواضحات استنادالحرکةالعرضیة الی‌الطبیعه حتی عرفت بانهـا المبدء الاول للحـرکه والسکون فنفس‌تجددالاین و تجدد الکم و غیرها مستندة الی‌الطبیعة والوجود اجل من‌الاستناد الیها بخلاف ما اذا کان تجددالطبیعة ذاتیاً لها ووجودها مستنداً الی‌الله تعالی و ایضاً قسمواالمحرک بانه اما محرک بمعنی انه مفید نفس‌الحرکة و هوالطبیعة واما محرک‌بمعنی‌انه‌مفید وجودالذات‌المتحرکه و هوالفاعل المـفارق .

قوله (ص۸۵، س۱۹) : «وایضاً الطبیعة اذا وجدت فی‌الجسم.....»

دلیل آخر علی تجددالطبیعة فی ذاتهـا مبنی علی عدم تأثیرها فی مواد انفسها التی هی محالها لعدم امکان‌الوضع بینهما فـلا تقدم بالعلیة بین‌الطبیعة والحـرکه والآثارالاخری بل بینها تبعیّه بالـذات‌والحرکة تجدد امر و ذلک‌الامر هوالطبیعة فمبدءالجمیع امر اجل من‌الطبیعه الا ان‌فیض‌الوجود یمر اولاً علی‌الطبیعة ثم علی الآثار الاخری من ذلـک المبدء الاجل‌لکنّه الزامی لا برهانی والالزم تعطیل القوی والطبایع جلّ عن ذلک و من یثبت‌القوی والطبایع و یسندالتأثیر مطلقاً الیها یقول باشتراط‌الوضع عند تأثیرها فی‌الموادالمنفصلة عن موادها لا فی مواد انفسها لان اشتراط الوضع لتحصیل القرب والمناسبة بین‌المؤثر والمتأثر اذا کانا متباینین والاتحاد فوقهما مغن عنهما کیف و دلیله‌الاول مبنی علی کـون الحرکات الاربع معلولة للطبیعة نعم هذاالدلیل یناسب‌مذاق‌الشیخ‌الاشراقی حیث یسند کل‌الآثار التی

فی عالمنا هذا الی‌الصورالنوعیة [۱] المفارقة اعنی العقـول العرضیّة التی من‌الطبقة المتکافئــة .

قوله (ص۸۶، س۴) : «وقد یوجد مبدء اعلی من‌الطبیعة»

کلام خطابی تلخیصه : انهم لم یقصدواالتعلیل لافی قولهم: حرٌ طبیعی . ولافی قولهم: برد طبیعی، و شکل طبیعی وحیِّز طبیعی ، و نحوها ولا فی قولهم: قــوی نفسانیّة . اذ لو قصدواالتعلیل لنسبواالحرّ والبرد والحیِّز والشکل الی‌النفس اذ فی ذوات‌الانفس‌المبدء للآثار هوالنفس لاالطبیعة عند مسندی‌الآثار الیهما فلا یسوغ لاحد ان یتمسك فی اثبات ان‌الآثارالطبیعیّة معالیل‌الطبیعة بقولهم حرکة طبیعیّة اوحرٌ طبیعی او برد طبیعی او نحوها .

قوله (ص۸۶، س۱۱) : «والفرق بین هذین‌القبلنین»

ای بین‌النفس والطبیعة او بین‌النفس والطبیعة و بین توابعهما من قوی‌النفس و

۱- واعلم ان هذاالدلیل یناسب طریقةالمصنف‌العلامةلاالشیخ‌الاشراق والحکیم المحشی ذکر هذه المناقشة فی‌حواشیه علی‌الاسفار ونحن قدذکرنا فی‌تعلیقة کتبناها فی‌هذاالموضع من‌الاسفار فی‌جواب مناقشة‌الحکیم المحشی: ان‌المصنف لا ینکرالصورالنوعیة بل یثبتها ولکنه یقول: باتحادالطبیعة والحرکة کما یقول باتحاد النفس مع جمیع قواها العالیة والسافلة فاتحادالصورالنوعیة ای‌الطبیعة مع‌الحرکة امر اقام‌البرهان علیه فی‌الاسفار والعجب من‌الحکیم‌المحشی کیف اشتبه علیه الامر و ظن ان هذا البرهان یناسب مذاق‌الشیخ الاشراقی و قد قلنا : ان‌الطبیعة والحرکة معــین فی‌الوجود فالطبیعة امر متجدد سیال والحــرکة نفس تجددها و هذاالاتحاد یجری فی‌الکیف والکم‌الطبیعی‌والوجودالواحد یمر علی‌الطبیعة والکـم والکیف فی الجوهر وفی‌العرض عرض نظیر ما قالــوا : ان فیض‌الوجود یصل اولا و بالذات الی‌الصورة و یمر منهـا ویصل الی‌المادة والترکیب بینهما اتحادی والترتب‌عقلی فافهم و تامل و دأب المصنف العلامة فی‌المباحث العقلیة ان یتکلم فی تحقیقاته الـخاصة علی مـذاق‌القوم و یقیم‌البراهین علی مراهم ثم یتصدی‌علی اقامة البراهین علی طریقته والبــراهین التی اقامتها علــی‌الحرکةالجوهریة المبتنیة علی کون الطبیعة مبـدء الحرکة انما هو علی مشرب‌القوم القائلین بمبدئیةالطبیعة للحرکة .... ج، آ

صفات الطبيعه.

قوله : «كالبخار» ان قيل : لوتم هذا لزم حد جامع آخر بين البخار والماء و آخر بينه و بين الهواء ثم ننقل الكلام اليه حتى يلـزم حـدود مشتركة غير متناهية محصورة بين حاصرين و هومحال.

قلنا لما كانت الحركه متصلة واحدة لم يكن هنا كثرة فضلاً عن كونها غير متناهية فكل المراتب موجودة بوجود واحد وما اشبه السؤال والجواب بالسئوال المذكور فى اواخر الهيات الاسفار: من انه لماكان الشدة والضعف امرين نسبيّين لزم ان يكون بين النور الاقرب الى الواجب تعالى و هوالعقل الاول و بين الثانى نور اخر لا يصل فى شدّة النورية الى الاول ولا فى ضعفها الى الثانى ثمّ بينه و بين الآخر نور آخر وهكذا الى غير النهاية والجواب المذكور هناك ان مراتب الانوار و درجات العقول شىء واحد ولا فصل و بينونة فى الوجود بينها.

قوله (ص٨٦، س١٧) : «لزم خلوالمادة عن صورالعناصر»

كلها فى زمان و هو زمان الخلو عن الواسطة و لعلك تقول: هذا لو تم لزم الخلو عن الصورة فى الآن لا فى الزمان لان ذلك المفصل آنى لا زمانى فالجواب انـه على طريقتهم من الكون والفساد و عدم القـول بالحركة الجوهرية لا اتصال والتكون غير التقضى فبين ان آخر وجود الصورة المقتضية وان اول وجود الصورة المتكوّنة لو لم يتحقق زمان لزم تتالى الآنين بخلاف الطريقة المحقّة التى ذهب اليه المصنّف

١ـ قال صدرالحكماء فى الاسفار «قسم الاهيات» و «حواشى حكمة الاشراق» : ان هيهنا شكا عويصا عرضنـاه على سيدنا الاستاد و كثير من المعاصرين» ولم يات «يأتوا» بمشبع . ثم اجاب عن الاشكال.

(قدس سره) حيث لا مفصل عنده اصلاً والتكون عين التقضّي اذا الحركة متّصلة واحدة سيّالة فى عين كونها ذات درجات من الامثال المتجددة المتفاوتة كمالاً و نقصاناً حتى يؤدى الى الواسطة ثم الى المخالفة مفهوماً كل ذلك على سبيل الاتصال المساوق للوحدة الشخصيّة.

قوله (ص۸۷، س۱) : «بمعنى ان النفس نازلة اليها.....»

لكن بلا تجاف عن مقامها العالى كما هو القانون فى تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشبيه والتنزيه.

قوله (ص۸۷، س٦) : «وبعض القائلين بهذا التركيب....»

فلما لم يحصلوا اعتبار المادة وانها بما هى مادة مبهمة واحدة لا تعين فيها فضلاً عن التعينات الاربعة قالوا بخلع صور العناصر فى المركبات ولما لم يحصلوا امر النفس وانها مظهر صفات التنزيه والتشبيه لم يعلموا ان لها مقام طبع يمكن ان يكون صورة متحدة مع المادّة مع انحفاظ مقامها التجردى.

قوله (ص۸۸، س۹) : «فالمادة التى تتصرف فيها النفس.....»

اى المادّة بمعنى المتعلق و هو البدن ليست اولا وبالذات هى هذا البدن الطبيعى بل البدن النورى المثالى الذى هذا البدن الطبيعى بل الروح البخارى الذى فيه غلافه وقشره والنسبة بينهما فى التعلق كالنسبة بين الطبيعيين فى التسخر وكما ان الطبيعة الخادمة بالقسر كقوّة للبدن الطبيعى كذلك الطبيعة المجبولة على الخدمة التى هى من صقع النفس كقوّة محركة فى البدن المثالى.

ثم انه لما كان السئوال المذكور فى الطبيعة جارياً فى البدن تعرض فى التعريف لجوابه بان البدن ايضاً بدنان «بدن طبيعى» و «بدن مثالى» والثانى متصرف فيه اولا

وبالذات ولا يتحقق باستعمالها اياه كلال والطبيعى سواء كان الروح البخارى الّذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو المتعلق الاول عندهم او هذا البدن الذى هو قشره وغلافه متصرف فيه بالعرض وفى كون البدن المثالى متصرفاً فيه فى النوم ونحوه وليل على تجرد النفس عن البدن الطبيعى لغنائها عن استعماله فان مشاعره وكثيراً من قواها راكدة ؛ والنفس مبصر ومستمع وبالجملة تدرك و تحرك و تتكلم و تأكل وتشرب بالبدن المثالى .

قوله (ص۸۸، س۱٤) : «واما سبب الموت الطبيعى»

لما كان عنده (قدس سره) جميع الصور الفايضة على البدن والطبيعة المسخّرة من عالم النفس بل الغذاء عنده (قدس سره) من عالم النفس فلو لم يكن تحول النفس الى مافوقها بالحركة الجوهرية آنا فآنا و قلة مبالاتها بالفطرة الاولى بالبدن بل تكون شديد العناية به لما اتفق الموت اذ حينئذ ترسل الحرارة الغريزية والقوى و الطبايع الى البدن و تحفظه و تحميه فكما كانت كذلك قبل كيف و قد صارت اكمل واقدر، فليكن انبعاثها هاهنا اكثر لكنها متشمّرة للسفر الى الله تعالى شايقة اليه بالجبلة، شعرت اولم تشعر، والكاره للموت انما هو الوهم والخيال بل هما ايضاً فى شغل الذهاب اليه بالترقى والتحول يوماً فيوماً وليس الموت الا هذا على انك ان شرحت مراتب النفس لم تجدها منحصرة فيهما .

قوله : «على عكس ما تخيلوه» اى على خلاف ماتخيلوه .

قوله : «من غير تناسخ» لان التناسخ على سبيل الاتصال .

قوله : «ففيها سرآخر» اذ فيها تفصيل فان من الحيوانات ما هو تام الحواس وله تخيل و توهم و حفظ فله تجرد برزخى كما هو مذهبه (قدس سره) .

قوله (ص٨٩، س٧) : «فالحركة بمنزلة شخص»

اى الحركة فى المقولات الاربع العرضيّة بمنزلهٔ شخص روحه حركة الطّبيعهٔ اذ الاعراض كلا تابعهٔ للجواهر والتفصيل ان يقال كما ان الزمان شخص روحه الآن السيّال و روحه الدهر اى وعاء الثابتات و روحه السرمد اى الجارى مجرى الوعاء للواجب و صفاته .

قوله (ص٨٩، س١٥) : «تذكرة»

ما فى هذه التذكرة يؤكد ما قلنا فى بعض الادلّة على الحركة الجوهريّهٔ انه الزامى لا برهانى اذ التفصيل فى امر القوى والطبايع ان الاشاعرة قالوا بابطال القوى والطبايع و ان الآثار مستندة الى الله تعالى بلاواسطة و بعض آخر يقول بتعطيلها و كلا هما باطل والمشّاؤن سيّما الطبيعيون مصِرون على اثباتها والحق و هو المستفاد من كلمات المصنف (قدس سره) انه لامنافات بين كون الآثار مستندة الى القوى و كونها مسخَّرة بايدى ملائكة الله فاذا لو حفظ التعيّنات استندت الآثار اليها ولو كما قلنا فى كون الصورة علّة للهيولى من ان فيض الوجود يمر من المبدء فلا تستند شىء اليها اذ الايجاد فرع الوجود .

قوله (ص٩٢، س٢) : «فموضوع العلم الطبيعى»

موضوعه عند بعضهم الجسم المتحرك، وعند محققيهم الجسم من حيث هو واقع فى التغير لادخال مباحث الكون و نحوهما لانهما دفعيان عندهم لا تدريجيّان و عند المصنف (قدس سره) نفس الحركة لا ذات ثبت له الحركة لان ذات الجسم النوعى و هى الطبيعة حركهٔ وجوداً [١] عنده (قدس سره) و قد سبق منا هذا .

١ــ لان الحركة لا تكون متاخرة عن ذات الطبيعة بل تكون عين الطبيعة، والطبيعة حركهٔ و متحرك والزمان

قوله (ص٩٢، س١٤) : «فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه»

وزمان بقائه مجموع ازمنة حدوثه لان حدوثه حدوثات مثلاً زمان احداث النفس الانسانية السيالة بما هى نفس جميع ازمنة بقائه اى احداثاته فجعلها و تخمير طينتها لا يتم بجعلها فى ايام الرضاعة مثلاً، بل تخمير طينتها من ملكاتها العلمية من اول عمر الانسان الى آخره و لهذا يقال فى حدّ الانسان : حيوان ناطق مايت. فهكذا فى احداث الانسان الكبير زمان حدوثه ازمنة حدوثاته فلا يمكن احداث العالم الا بالتدريج و ذلك من نقصه الذاتى لان له وجوداً امتدادياً سيّالاً ولا فتور فى الجاعل لان امره «ان يقول له كن فيكون» فقد وقع خلقته فى «ستّة ايام» هى مدّة عمر العالم ولا يحصيها الا «هو» لعدم انقطاع فيضه عابراً و غابراً وهى مدّة ايام دعوة اولى العزم من الرّسل الستّة فمدة بقاء كل نبىّ منهم و بقاء اوصيائه «الاثنى عشر» الف سنة باعتبار مظهريه الف من اسماء «الله تعالى» و هو يوم واحد ربوبى عندالله سواء كان الفاً نجوميّاً او آلافاً واليوم السادس يوم نزول القرآن من اول ظهور آداب الخاتم «صلى الله عليه وآله وسلم» الى آخر ظهور اولياء امته و دولهم التى هى دولته الحقّة

ثم ان القول بالادوار والاكوار عند الاشراقيين المحققين معراف يناسب المقام ولا نطيل الكلام بذكره فافهم واستقم وهذا بحسب السلسلة العرضيّة للاكوان الطبيعة واما بحسب السلسلة الطوليه النزوليه فى الايام الستّة ايام بروز التعيّنات

↙

متحد معالحركة فى الخارج لانه من العوارض التحليلية لوجود الحركة بناءاً عليهذا لايمكن تصور الجسم من دون لحاظ الحركة فيكون للجسم المتحرك غير الابعاد الثلاثة بعداً آخر و هو الزمان فافهم و تأمل فى ما ذكرناه و انه بالتامل جدير و هذا اقوى من الدليل الذى اقامه «اينشتين» على اثبات البعد الرابع لان الزمان بعد موجود فى صريح وجود الجسم المادى .

واختفاء نور الحق سواء كان من فرط الظهوور او باعتبار الحجب النوريّة الاسمائيّة او باعتبار الحجب الامريّة والخلقية وهى: الاحدية والواحدية والجبروت والملكوت والناسوت والكون الجامع فالجبروت لـه طبقتان طبقة عقول مرتّبة يقال لهـا عقول طوليّه و طبقه عقول متكافئه يقال لهـا عقول عرضيّه .

والملكوت لها مرتبتان اعلى و هى النفوس الكليّة واسفل و هى مثـل معلقة، واما الاحديّه والواحديـه فمستثناه اذ لاخلقة هناك و نزول القرآن فى هـذا الوجه وما يليه انما هو من مرتبة العلم العنائى على اعلى مراتب وجود الختمى «صلى الله عليه و آله» واما بحسب السلسلة الطولية العروجيه فالايام الستّه هى ستّه من اللطايف السبع الانسانية من «الطبع والنفس والروح والسرّ والخفىّ والاخفى» والسابعة مستثـناة لانّها مقام الفناء لاالخلقة .

اعلم انه لا بدّ ان يلاحظ العارف البصير فى الكل ما فى كل كل «ماخلقكم ولا بعثكم الاّ كنفس واحدة» و يعرف ان هذه التحولات والصيـرورة الى الله طوليّة لا عرضيّة فى الكل كما فى كل .

قوله : «يكون مُبدَعاً» هو الهيولى.

قوله (ص۹۳، س۱) : «فله سبب اذا ثبت قدمه امتنع عدمه»

وعكس نقيضه : ان ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه؛ بل هو حادث، و كل حادث ممكن والامكان مناط الحاجة الى السبب .

قوله (ص۹۳، س۳) : «خلاء غير متناه او ظلمة او هاوية»

و قد يؤوّل بان مرادهم المبدء القابلى الذى هو الهيولى و معلوم انها ظلـمة و هاوية و خاليه عن جميع الحلى والخلل من الصور الجوهريّة و العـرضيّه فى ذاتها

وابتداء السلسلة الطوليه¬ الصعوديه¬ .

قوله (ص٩٣، س٤) : «فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا»

ان قلت : ماالفرق بينه و بين سابقه اعنى قولــه : و الا لسبقه امكان آخر و كذلك الى ما لانهاية حيث جعله محذوراً دون هذا. قلت: الكلام هناك فى الموضوع والترتب كان طولياً لان القابل يجامع المقبول وهنا فى المعدّ والترتب عرضى والتسلسل تعاقبى مجوّز عندهم .

قوله (ص٩٤، س٦) : «مع المادة لا فيها»

لان التهيّؤ الذى فى المادّة بالنسبة اليها استعداد و انما هى امكان بالنسبة الى المستعد له والمستعد له هنـــا مع المادّة فكذا صفته هذا عندهم و اما عند المصنف (قدس سره) ففى المادّة لان النفس جسمانية اولاً هذا اذا كان للامكان معنيان كما هو فحوى كلامهم .

واما ظاهر كلامهم فهو ان وجود المستعد له قسمان قسم يحصل فى المادة المستعدّة وقسم يحصل معها واما الامكان ففى كلا القسمين فى المادّة سواء كانت مادّة متقومة بالمستعد له او مادة يتخصص بها احد الطرفين .

قوله (ص٩٥، س١٠) : «بل بحسب جود المبدء الوهاب على هذا الوجه»

اى على وجه الامكان الاستعدادى بالعرض واما حديث الجود فقط فــلا يحسم مادّة الاشكال ولا ينقطع به السؤال اذ يقال لم لا يفيض على المادّة النملية مثلاً النفس الناطقة فان المبدء جواد فحاصل الجواب ان الاستعداد لازم لكل حادث والعطايا بحسب القابليات الا انه قد يكتفى جود المبدء بالاستعداد بالعرض فاستعداد مادّة البدن للصورة المنطبعة البشرية بالذات وللنفس التى معـها بالعرض وان كـان الاصوب

طريقة المصنف (قدس سره) نفسه كما لايخفى .

قوله (ص٩٦، س٢) : «فالحركة اذن كمال اول لشئ لا من حيث هو انسان.....»

هذاالتعريف لأرسطاطاليس و قد بيّنه الشيخ بيانا مبسوطاً[1] والمصنف (قدس سره) بيّنه بياناً مختصراً غيره ، حاصله : ان الكمال الاول قد يقال و يراد به انه ليس كمالا ثانياً بل هو ما يتم به نوعيّة النوع وهذا ليس بمراد هنا .

وقد يراد به انه :كمال مترقب لكمال آخر و هو نفسه كمال ثان بعد تماميّة النوع و هذا هوالمراد هاهنا، فالحركة كمال اول بالنسبة الى الوصول الى المنتهى لما بالقوّة من جهة ما هو بالقوة لا من جهة الانسانية مثلاً اذ من هذه الجهة كماله الاول صورته النوعيّة التى هى النفس الناطقة .

قوله (ص٩٦، س٤) : «وظن قوم هذاالظن وان كان باطلا»

من حيث ان الحركة تجددالطبيعة لاالطبيعة المتجددة لكنه حق على القول بالحركة الجوهريّة لان الحركة فى مقام وجودالطبيعة لافى مقام ثانيها فقط والوجود هوالذات النوريّة للشىء سيماً على اصالة الوجود .

قوله (ص٩٦، س٥) : «بل هى متحركية الطبيعة»

فان تجددالشىء بما هو تجددالشىء ليس بشىء متأصل انما الشىء المتأصل هو الشىء المتجدد و هذا مثل حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما فانهما ليسا بشىء متأصّل والا لكان الحدوث حادثاً والتأثر متأثراً و تسلسل الامر الى غير النهاية : فالتسوّد ليس سواداً....... متفرع على ان الحركة تجددالطبيعة لاالطبيعة المتجددة.

١ـ طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق

قوله (۹٦، س۸) : «لاستحالة اجتماع المثلين»

وللزوم التركيب فى العرض وللزوم كون معنى الحركة فى المقولة ان يكون المقولة موضوعاً لها والكل باطل .

قوله (ص۹٦، س۱٦) : «واحداً بمعنى الاتصال»

يستنبط من قول القائل هذا، الحركة الجوهرية اذ الخروج من شىء الى شىء اذا كان بنحو الاتصال والتدريج كان حركةً فالطبيعة السارية سايلة عنده كما عند المصنف (قدس سره).

قوله (ص۹٦، س۱۹) : «ومن هاهنا يعلـم»

اى من قوله : «بل يكون له فى كل آن مبلغ آخر» و قوله اخيراً: «وان كان بحسب قوته الطبيعية السارية ....»

قوله: «والقائل بالاشتداد الكيفى» ينبغى ان يراد بالقائل شخصاً معيّناً كابى على لا المفهوم الكلى ليحسن اردافه بقوله: وجماعة ممن فى طبقته. كما لا يخفى .

قوله : «فى مسافة شخصيّة لموضوع شخصى» تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية فيكون استدلالاً على شخصيّة الحركة بشخصيتها .

قوله (ص۹۷، س۱) : «ليس امراً مبهماً كما يتوهم انه امر كلى»

وحينئذ لم يكن التوسطيّة موجودة كالقطعية و هذا باطل بل له سعة وجود فى الخارج غير مرهون بحدين مخصوصين ومن هنا مثّل الحكماء بسريان وجه الله البسيط فى السلسلة الطولية النزولية والطولية الصعوديّة والسلسلة العرضية من غير انثلام فى وحدته و بساطته بالحركة التوسطيّة الراسمة للقطع وبالآن السيال الراسم للزمان.

قوله (ص٩٧، س٢) : «فيكون المرسوم منه.......»

لان الراسم كروح للمرسوم فمنزلته منه منزلة النفس من البدن فى آن وحدة البدن و تشخصه مع تبدلاته البينة بالنفس .

قوله: «غير متناهية بالفعل» متعلق بالامكان لا بانواع جواهر لان افراد ما فيه الحركة بالقوّة مادام المتحرك متحركاً او متعلق بعدم التناهى و فعليّة بسبب ماهيات الجواهر النوعيّة كيف و اذا كان اختلاف الاعراض موجباً للقسمة الفعليّة الخارجية كان اختلاف الماهيات موجبا بطريق اولى لكن الماهية انتزاعيّة على التحقيق و ايضاً يجرى فى السوادات والحرارات و نحوها .

قوله (ص٩٧، س١٦) : «اذ لا يكون هناك امر بالفعل فيكون قوة فى قوة»

اذالهيولى امر بالقوّة والصورة اذا فرضت سيّالة ايضاً بالقوة فليس هناموضوع بالفعل ولكن سيجيىء فى اواخر البحث الثالث انه ليس كذلك بل الفرد المتصل الواحد الذى من المبدء الذى المنتهى امر بالفعل لكنّه بالفعل الزمانى لا الآنى ولا الدهرى بل الفرد الواحد البسيط المستمر الذى كالتوسط و هو اقوى من المتصل .

قوله (ص٩٧، س١٦) : «او يكون مقدار «ما» لازم تشخصه.......»

الاول كان مذهب القوم و هذا على ماهو التحقيق عنده (قدس سره) من ان التشخص بالوجود والعوارض امارات الشخصيّة و كلمة ما الابهامية بالنسبة الى المقدار الصغير اوالوسيط اوالكبير على سبيل التمثيل لواعتبرناه والا فالكلام على تقدير التزام التعين فان مقدار ما صادق مع التبدل فكانه قال او يكون المقدار الصغير مثلاً لازم تشخصه .

قوله (ص۹۸، س۱) : «لاينفك عن مقدار»

كيف و تفاوت الجسم الطبيعى لازم البقاء عند الخصم و التعليمى بالاطلاق و التعيين والعروض عروض غير متأخّر فى الوجود .

قوله : «فان الموضوع الجسمانى لا يخلو عن وضع» فان الوضع ايضاً لازم غير متأخّر فى الوجود فان الجسم فى مقام ذاته الوجوديّة ممتد ؛ وفيه ترتيب و وضع بمعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض و نسبة المجموع الى الخارج ولو يكن الجسم فى مرتبه ذاته الوجوديّه ذا وضع و ترتيب كان نقطة او مجرداً .

قوله : «وليس يمنع تبدل انحاء الوجود» و يمكن ان يجاب بعكس ذلك بان يقال: التبدل فى المفاهيم دون الوجود ؛ فان وجود ما هو كالتوسط من المقولة الذى فيها الحركة واحد بسيط و ان كان سيّالاً باعتبار نسبه فان كنقطه رأس مخروطه ترسم نقطاً و تتحد بها بل خطّاً لاتصافها و اما وجود ماهو المرسوم منه كالقطع فانه ايضاً واحد على سبيل الاتصال و فى كل مرتبة ينتزع منه مفهوم كتبدل مفهوم النفس النامية بالنفس الحيوانيه و هى بالنفس الناطقه ولا تصير انواعاً الا اذا وجدت بالوجودات المتفرقة .

قوله (ص۹۹، ص۶) : «البحث الثالث انه قد ثبت.....»

هذا ايضاً جواب بطريق الحل فكان الاولى ان يقال هناك ان فيه ابحاثاً و جعله بحثين لكون الآخرين بحثاً بطريق الحل فان هذا اثبات بقاء الموضوع بوحدته و شخصيّته بالمقايسة الى بقاء الموضوع وهو الهيولى فى الانقلابات بل هنا اولى من هناك للاتصال فى الحركات وما فيها الحركات .

قوله (ص۱۰۰ص، س۲) : «کما ذهب الیه‌الرواقیون»

اللام للعهد الذّهنی لا للاستغراق اذ مذهبهم معلوم و هو ان‌الامتدادالجوهری صورة جسمیّة و هی‌الجسم عندهم لان‌الجسم بسیط و هو هیولی لان فیه قوة‌الحرکة والسکون و غیر ذلک نعم قول من یقول ان کل ما یقوله‌المشائون من ان‌الهیولی لا تعین لها اصلاً بل هی مع‌المتصل متصله و مع‌المنفصل منفصلة تقول به فی‌الصورة ـ الجسمیّة فهی مع‌الجسم‌التعلیمی الواحد متصل واحد و مع‌الجسم‌التعلیمی المتعدد متصل متعدد و فی نفسها لا تعین لها کما قال‌المحقق القوشجی فی شرح‌التجرید من قبلهم یؤدّی الی هذا لانه حکم‌الهیولی‌أجراه الی‌الصورة وفی‌الحقیقة انکارللجزء الصوری و کذا من یقول لیس فی‌الجسم‌الا اتصال واحد وهو اتصال‌الجسم‌التعلیمی والطبیعی متصل باتصال‌التعلیمی والتحقیق‌ان‌التعلیمی متصل بالاتصال‌الجوهری الذی للصورة‌الجسمیّة والتفاوت بالاطلاق والتعیین فان‌التعلیمی قدرالطبیعی ولو لم یکن الصورة متصلة بالذات لکانت فی مرتبة‌ذاتها اماجوهراً مجرداًفکیف‌یعرضه‌المقدار او جوهرا فردا و هو باطل و اما هیولی هذا خلف .

قوله (ص۱۰۰، س۷) : «وکما ان‌السواد فی اشتداده له فرد شخصی من‌الوجودالزمانی»

یعنی ما هوالاعتبار من‌الفرد بالفعل فی‌الموضوع انما هو بالفعل‌الزمانی کما اشرنا سابقاً وان لم یکن‌الافرادالآنیّة ولاالزمانیة الا بعاضیه من‌المقوله التی فیها الحرکه بالفعل بل بالقوة فانها منطویة فی‌ضمن ذلک‌الفردالمتصل بالفعل‌الزمانی .

قوله (ص۱۰۱، س۷) : «واعلم ان ما ذکره مغالطة»

یعنی ان ما هو غیر باق هوالجسم بشرط شیء من درجات‌الصغر والکبر والمواد الغذائیة‌المخصوصة اولا بشرط بمعنی الجنس اذالجنس یصدق علی‌الکثرة‌المختلفة ـ

الحقايق مواطاة فهو هى فلم يبق لتبدل المختلفات لكن الجسم بشرط لا الّذى هو الجوهر القابل الابعاد فقط باق بعينه .

قوله : «بل النامى هو زيد» كلمة بل للترقى يعنى بل نقول الموضوع هو زيد المتشص بالنفس لا ان الموضوع نفس زيد ولا انه بدنه .

قوله (۱۰۲، س۳) : «منها انها طالبة لاحيازها»

يعنى الحركات المستقيمة تدل على الجهات والجهات على المحدود كما قرّر فى موضعه .

قوله : «جسم ابداعى فلوكان محدثاً لكان مسبوقاً بمدة» والمدّة قدر حركة الجسم الابداعى فيلزم من رفعه وضعه وايضاً لو كان محدثاً و منقطعا لزم الانقطاع الزمان وانقطاع الفيض اذ لولاه لم يكن جهة و لولا الجهة لم يكن تركيب لان تركيب العناصر توجه من جهة الى جهة و لو لم يكن تركيب كان قطع الفيض والامساك عن الجود ولا تزيده كثرة العطاء الا جوداً وكرماً و ايضاً لوكان محدثاً لاحتجنا الى جسم آخر يكون بحركته رابطا له الى القديم والحدث الزمانى المنقطع لا يمكن ان يكون حام للحركة الغير المتناهية .

قوله : «دورى الحركات» ولو كان مستقيم الحركات ولو كان فى اللاجهة جهة و ايضاً لم يكن فلكا لان الفلك مبدء الميل المستدير لا المستقيم .

قوله : «الغير المتناهية» لانّهم قالوا ما ثبت قدمه امتنع عدمه فعكس نقيضه ما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه و ايضاً لوكانت متناهية محدثة لم يمكن ربطها ولا ربط الحركات المستقيمة العنصريّة المتناهية بالقديم اذ ربط الحوادث بالحركة الدورية الغير المتناهية وانقطع الفيض و هو محال .

قوله : «فلا بدّ لها من قوة عقليّة» لان‌القوى‌الجسمانية متناهيه التأثيروالتأثر الا بامداد علوی عقلی هذا استدلال على‌المطلوب باعتبارالمبدءالفاعلى للفلك‌والثانى باعتبارالمبدء القابلى .

قوله : «يدل على وجود مدبّر عقلى» سيما فعل‌التصويرات التى هى احكم و اتقن بحيث اوجبوا ان يقولوا بابطال‌المصورة وهذا على طريقة الاشراقيين و بعض الملّيين القائلين بابطال‌القوى والطبايع ظاهر فان‌الشيخ‌الاشراقى قد اسند افعال النبات وغيرها الى ارباب‌الانواع و اماعلى‌طريقة‌المشائين والمصنف(قدس‌سره) الذين لم يبطلوها فهى مسخّرة بايدى‌العقول والملائكة اذ ربط‌المبادى المقارنة السافله بمبدءالمبادى تعالى لا يمكن الا بمتوسطات هى المبادى العاليه المفارقة لعدم السنخيّة بين‌السوافل واعلى‌الاعالى .

قوله (ص۱۰۲، س۱٤) : «و بحسب‌النوع امر عقلى.....»

اذ كما ان للنفس عناية ببدن شخصى فلرب‌النوع اعانة بجميع افرادالنوع كانه نفس له .

قوله‌تعالى (ص۱۰۳، س٤) : «مامن دابة ، الآية [1]»

لعل نواصيها ارباب‌الانواع التى هى‌العقول‌العرضيّة او اسماءالله عندالعرفاء و ربى على [2] صراط مستقيم اى ربّ‌الانسان هوالوجود الاوسع‌الاتمّ و هو اسم‌الله

۱- س۱۱، ی ۵۹

۲- ما من دابة...لعل فى‌الآية اشارة الى ارتباط‌الحق‌مع كل شئ بالوجه و هوتعالى اقرب من كل قريب و قربه اتم من قرب الشئ الى نفسه و علم‌الانسان بذاته‌و صفاته معلوم حضورالحق و قربه و علمه بالحقايق لان نسبة‌الوجود الى‌الحق بالوجوب والى‌الخلق بالامكان .

الاعظم منتهى الصراط الاقوم .

قوله (ص١٠٣، س١٢) : «ضرباً من الحركة»

فيه قصور، بل ان كان الحركة على ضروب مختلفه وانهاج متفاوته على سبيل الشعور فهى بالاختيار ليخرج حركة النبات فانه ايضاً على ضروب .

قوله (ص١٠٣، س١٥) : «وان كان معه ارادة»

فالمراد بالطبع كون الحركة على وتيرة واحدة والطبع والطباع يمكن ان يقارن الشعور بخلاف الطبيعة .

قوله : «كحركة الحجر الى فوق» والاولى ان لا يعرف بالتمثيل و يقال ان كانت الحركة وصفا للمتحرك نفسه فهى قسريّة وان كانت وصفا بحال متعلقه فهى عرضيّة .

قوله : «اما اولا فلتناهى[١] الاجسام» ان قلت : عدم تناهى الاجسام لا يلزم من فرض المحركات المتحركات الغير المتناهيّة اجساماً يلزم عدم تناهى الابعاد و ان كانت جسمانيّاً يلزم عدم تناهى العلل و كلاهما باطل بل نقول عدم تناهى الاجسام يلزم على اى تقدير فان المحرك المتحرك كالطبع المحرك للحجر المتحرك بحركته له حلول سريانى فى الجسم فاذا تعدد يتعدد بتعدده الجسم والنفس بما هى لها تعلق بالبدن فاذا تعددت تعدد البدن كزيد يحرك عمراً ويتحرك معه وبالجملة يكون حركة المحرك من سنخ حركة المتحرك لا مجرد ان يحرك الطبع جوهراً و يحرك الجسم ايناً بل يتحرك ايناً ايضاً كحلق القيد .

قوله (ص١٠٤، س١٦) : «بالكلام فيه»

لأنها مثله فى استواء نسبتها بالطبع اى بالذات لا بالزمان اذ كما ان العناصر

١ــ فى النسخ التى رايناها «فلتناهى العلل..» و يظهر من هذه التعليقة ان النسخة الموجوده عند المحشى الحكيم كان بدل العلل «الاجسام» لذا اتعب على نفسه وارتكب هذه التكلفات

محتاجة الى الافلاك كذلك الافلاك الى العناصر فى عدم الخلاء فى جوفها .

قوله (ص١٠٥، س١١) : «لكن المكانية.....»

والحاصل ان المكانيّة اشمل واسبق من الكميّة والكيفيه ثم الوضعيه اسبق من المكانيّة لحدوث المكانيه وحاجتها فى الربط الى القديم الى الوضعيّة ا لفلكيّه لكونها منقطعة وانها من السكون الى السكون وان كانت دائمه بالاستقامه والرجوع لوجوب تخلل السكون بين الحركتين المتضادتين ثم ان المكانيّة لكونها من جهه الى جهه يحتاج الى موضوع الوضعيّة لتجدد الجهه .

قوله (ص ١٠٥، س١٢) : «لا تقبل الزيادة»

لعدم نهايتها ولو كانت مسافتها اقصر ما يتصور فلا طرف لها حتى يضاف اليها شىء بخلاف المستقيمة ولو كانت مسافتها اطول شىء .

قوله : «لانها اقدم الحركات» ولا يصلح الحركات المستقيمة لان يكون الزمان مقدارها لأنها من السكون الى السكون فهى منقطعة فيلزم قطع الزمان و هو محال وفى قوّة تناهى فيض الله و نفاد كلماته و افول نوره ودلّ كلامه (قدس سره) على ان الزمان مقدار مطلق الحركات الفلكية كما قال و خصوصاً ما للجرم الاقصى و هو كذلك لانها اقدم الحركات وما ثبت قدمه امتنع عدمه فالزمان الممتنع الانقطاع لا بد ان يكون مقدارها الا انه مقدار حركة الفلك الاقصى ومقدّرها وهى موضوعة ايضاً ولكنه مقدار حركات الافلاك الاخرى و مقدّرها و هى ليست موضوعة له .

قوله : «لانها اسرعها و اوسعها» والاسرع اقصر مقداراً والاقصر يقدر الاطول كما ان الانملة يقدر الاصبع والاصبع الشبر والشبير الذارع و كذا المثقال يوزن الاستار و هو الرطل وهو المنّ و انما كانت اوسع لان الاقصر يتطرق الى كل طويل و

اطول ولا عكس كما ان المثقال يتطرق الى اوزان اكثر منه و ينفذ فيها ولا عكس .

قوله : «يتفاوت الحركات فيه» على سبيل التمثيل والاولى يتفاوت الحركات او يتّفق .

قوله : «فى المقادير الممتنعة الانقسام» المراد مقادير المسافات مما فيها الحركة كالوضع الفلكى .

قوله (ص١٠٦، س١٠) : «من جهة انقسا مه»

اى يتعدد الحركة من جهة الانقسام الوهمى الذى للزمان بالزمان اذ تقسيم المقدار تعديد له فكما ان الجسم التعليمى مقدار الجسم الطبيعى ومساحته والكم المنفصل عدده ومكياله والطبيعى فى نفسه لا قدر و مساحة وعددله بل لا يعتبر فيه التناهى لان من تصور جسماً غير متناه فقد تصوّر جسماً لاجسماً لا جسما كذلك الحركة فى ذاتها لا قدر و عدد لها والزمان قدرها و كميتها و مكيالها و كما ان الاشياء الطبيعيّة فى الزمان بمعنى ان لها بسيلانها نسبة الى قدر من مقادير حركة الفلك الاقصى كذلك الفلك نفسه و حركته واقعان فى الزمان كما سيأتى وقد يشك فيه لانهما منشأ الزمان ولا وجه له لان استعمال كلمة فى فى المواضع مختلفة فالزمان فى حركة الفلك من قبيل العرض فى الموضوع و حركة الفلك فى الزمان من قبيل الجسم الطبيعى و فى التعليمى اى محدود و ممسوخ به كالموضوع به كالموضوع المحفوف بعوارض .

قوله (ص١٠٦، س١٤) : «لكان ممتنعاً»

اى ممتنع الكون لان الكلام فى الكائن الممكن امكانا استعدادياً .

قوله : «فلحدوث علّة محركة» لان علة الحدوث حادثة اذ لا ربط للحادثات بالقديم .

قوله (ص١٠٧، س٥) : «فالمتصل هوالحركة بمعنى القطع.....»

التفصيل ان هاهنا اموراً اربعة الحركة القطعيّة و مقدارها الذى هوالزّمان والحركة التوسطية و مقدارها الذى هوالآن السيال و كما ان القطع راسمة التوسط كذلك الآن السيال راسم الزمان كالنقطة السيالة التى فى رأس المخروط الراسمة للخط بسيلانها و عندالمصنّف (قدس سره) الحركة القطعيّة موجودة فى الاعيان كالزمان و عندالقوم وجودها انما هو فى الخيال واما فى العين فوجودها بمعنى وجود منشأ انتزاعها والزمان موجود عنداكثرهم ومنهم من قال ان الزمان بمعنى الآن السيال موجود كما ان الحركة التوسطيّة موجودة فانه بازائها كما قلنا وبالجملة كل من الامور الاربعة امر واحد ذوشئون غير متناهية اما التوسطيّة والآن السيال فظاهر و اما القطعيّة والزمان فلاتصالهما والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيّة و شئونهما واضحة و اما شئون التوسط والآن السيال فنسبهما المتفنّنة المتجددة .

قوله (ص١٠٧، س١٥) : «بل يتشخص بهما......»

عطف على مقدمة مطويّة اى والحال انه زمانى بل يتشخص بهما .

قوله : وهى ايضاً محددة . اى النفس التى للفلك الاقصى فاعلة للمكان والجهة لا جسمه الشخصى لحاجته فى التشخص اليهما كالزمان والفاعل لا يحتاج الى معلوله ولا يتصف به ولا بد ان يتحقق قبل معلوله والكل هنا منتف و ان كان جسمه مبدء قابلياً لهما .

قوله (ص١٠٨، س٩) : «قد علمناك»

تنبيه على دفع وهم القدم الناشى من قوله السابق : لا يتقدم شىء على الزمان والحركة الا البارى تعالى و ضرب من ملائكته. باثبات الحدوث فيما مضى ومسبوقية

الوجودات التعلقيّة بوجود مقومها العينى وكون ماهياتها القابلة لا قديمه ولا حادثة ولا حادثة لكونها دون القدم كما انها دون الجعل و تنبيه ايضاً على ان التجدد ذاتى للمراد والارادة قديمة .

قوله (ص۱۰۸، س۱۹) : «من يثبت على الله ارادات متجددة»

فى مقابل المحققين القائلين فى ربط الحادث بالقديم بان علّة كل حادث مجموع اصل قديم هو العقل الفعال و شرط حادث هو قطعه من الحركة القطعيه الوضعية الفلكيّه .

قوله (ص۱۱۰، س۹) : «فلا دور»

بيان الدوران الماهيّة فى كلا التعريفين معرّفة بما هو والماهيّه ليست الا هو مع ياء النسبة و تاء النقل و بيان الجواب واضح .

قوله (ص۱۱۰، س۱٦) : «وليس اذا لم يكن.....»

الفرق بينه و بين سابقه ان : فى الاول منع النقاضة لوضوح ان اقتضاء الشىء واقتضاء مقابله ثبوتيان و هنا التزم النقاضة بدليل قوله :

لان خلوّ الشىء عن النقيضين ...... ومنع المحالية لانه خلو فى المرتبة .

قوله (و لهذا)»

اى لان المرفوع هو الكون فى المرتبه لا مطلقاً فالكتابة مثلاً اذا رفعت عن المرتبة يقال تخلو الماهية عن الكتابة التى فى المرتبه و كذا تخلو عن رفع الكتابة الذى فى المرتبه والا لكان المرتبه فى الاول عين المرفوع وفى الثانى عين الرفع والنفى قال الشيخ بتقديم السلب[1] على الحيثيّة ، فيعم عارض الماهية ايضاً كالوجود

۱ـ الهيات الشفا الطبيعة الجديدة فى الجمهورية العربية مع تحقيق «الاب قنواتى ، سعيد زائد» ط ۱۳۸۰ ق ص۱۹٦ الى ۱۹۹

والوحدة والتشخص والامكان و غيرها مما اتحدت مع الماهيّة ولا يخلو منها فى اى وعاء كانت ، اذ يسلب «حينئذ» الموجود الذى فى المرتبة والوحدة التى فى المرتبة وهكذا، لا المطلق، لان النفى يتوجه الى القيد، بخلاف ما اذا أخّر السلب فيسلب الوجود «مثلاً» بقول مطلق، مع ان الماهية لا تخلو عنه باىّ وجه اخذت .

قوله (ص١١١، س١١) : «لم يلزمنا ان نجيب البتة اى باحدالطرفين....»

لانا اذا قلنا : الانسان واحد مثلاً . والانسان محيث بالمرتبة لزم الاتحاد بخلاف ما اذا كان احدهما سالباً اذا اخترنا السلب فلا محذور «حينئذ» .

ان قلت: بل يلزم الاتحاد مع السلب اذ الانسان مثلاً محيَّث بحيثيّة المرتبة والذات

قلت: لا يلزم، فانه يؤخذ سالبة فهو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب و سلب الربط ، لا ربط السلب و هذا ايضاً احد الوجوه لتقديم السلب على الحيثيّة .

قوله : «لان معنى السؤال بالموجبتين فى العرف....» يعنى انهما وان لم يكونا موجباً و سالباً حتى لا يجوز الخلو عنهما ويكون اختيار احدهما واجبا على المجيب لئلا يلزم الخلو عن النقيضين لكن بضميمة العرف يكون الزاماً على المجيب حيث انهما فى قوّة النقيضين من جهة انهما من الامور العامة فيلزم على المجيب ان يختار احدهما فان الانسان اذا لم يتصف بالوحدة اتصف بالكثرة لكنا لا نجيبه باختيار احدهما لاجل انهما نقيضين ليلزمنا اختيار احدهما فيلزم الاتحاد غاية ما حمل السائل على الحصر و دعاه على وجوب اختيار احدهما عليه انّ الانسان لا يخلو عنهما و يتصف فى الواقع دائماً باحدهما لكونهما عامين و فى قوّة النقيضين والاتصاف لا يلزم الاتحاد حتى

٢- اى السعة الوجودية والاطلاق الخارجية .

يمكننا ان نحمل احدهما عليه محيثاً بالمرتبة بل لو اجبنا اجبنا سلب كليهما .

قوله (ص١١٢، ١٠) : «وفى المطارحات من خبث......»

لما كانت المطابقة المذكورة مزيّفة لان المطابقة محققة فى نقش الخاتم بالنسبه الى مطابقاته وفى الاشخاص الطبيعية ايضاً لان الطبيعة فى كل مطابق للآخر، حيّثها الشيخ بالحيثية المذكورة اى مطابقة الظل لذى الظل فان الوجود الذهنى وجود ظلى غير اصيل .

قوله (ص١١٣، س١٣) : «فهذا معنى كلية الطبايع»

اى استواء نسبة الوجود العقلانى الى ماتحته ولا يرد عليه انه على هذا يكون الواجب والعقول المجـردة كليات عقليّة لاستواء نسبة وجودها الى ماتحتها مع انها جزئيات لكون كل منها ممنوع الصدق على كثيرين لان مراده (قدس الله سره) من الوجود العقلانى الوجود الذهنى للطبايع و المفاهيم العقليّة حتى على مذهبه (قدس الله سره) ان ادراك الكلى العقلى مشاهدة النفس ارباب الانواع عن بُعد فهى بما هى موجودات فى الذهن اى لها وجود رابطى بالنفس، كليات عقليّة لا من حيث لها وجودات نفسية ذاتيه فانها «حينئذ» جزئيّة وليست كليات عقليّة وان كانت كليات بمعنى اخر اى السعه والاحاطة كالفلك الكلى .

قوله (ص١١٣، س٤) : «و فيه سر آخر سيأتيك»

اشارة الى توجيه كلام الشيخ (قدس الله سره) بان يراد من المثال، المثال الافلاطونى ومن الادراكيّة، وجوده الرابطى بالنفس ومن عدم التأصيل فى الوجود عدمه فى هذا الوجود الرابطى بالنسبة الى وجوده النفسى فيرجع الى ما هو التحقيق عند المصنف (قدس سره) .

قوله (ص١١٣، س١١) : «واماالامتيازالشخصى......»

لما عقدالاشراق للكلى والجزئى وفرغ عن الكلى شرع فى الجزئى لكن الاولى ان يقال: واماالتشخص لانه ليس نسبيّاً بخلاف الامتياز كما سيصرّح به .

قوله (ص١١٤، ٤) : «وقد علمت ايضاً من طريقتنا»

لما توجه على هذاالقول ان الفاعل علّة بعيدة للتشخص لانه من علـل الوجود لاالقوام فوجودالفاعل تشخص لنفسه لا لمعلوله قال (قدس سره) ان طريقتنا الوجود المعلول متقوم بوجود فاعله كتقوم الماهية بمقوماتها وليست البينونـة بينهما عزليّة اذالوجودالخاص فقر بحت و ربط صرف بوجودالجاعل .

ثم ان ظاهرالقول بان التشخص بالفاعل يمكن حمله على طريقة ذوق المتألهين و انما لم يحمله عليه ولاالقول الآخر من انه بالارتباط الى الوجودالحقيقى بل لم يتعرض لها لان الماهيّة فيها اصيلة فى التحقق والجعل و هى حيثيّة الابهام فمن اعطى الماهيّة لم يعطالتشخص ولا ارتباط للماهيّة والانتساب الذى قالوا به مقولى فاذا كان وجود الممكن و تشخصه بالانتساب والانتساب ليس وجوداً لم يرجع التشخص الى الوجود والحق ارجاع هذه الطريقة ايضاً الى الوجودلكن وجودالفاعل فان من يقول وجود زيد آله زيد لا يبالى ان يقول، هويّة زيد و شخصيّة زيد «آله زيد» .

قوله (ص١١٤، س١١) : «بجزء تحليلى»

اذ لو كان التشخص بانضمام ضميمة لكان المنضم اليه موجوداً قبـل الانضمام قبليّة بالوجود اذالمـفروض ان الانضمام خارجى والشىء ما لم يتشخص لم يوجـد فقبل التشخص تشخص آخر فيلزم التسلسل.

قوله (ص١١٥، س٣) : «وان مجموع الكليات كلى»

اذ من المعلومات البيّنة ان ضم الكلى المنطقى ليس مناط الجزئية بل هو مناط الكليّة و ضمّ الكلى العقلى الى مثله لا يصير مناط الجزئيّة ايضاً و كذا ضم الكلى - الطبيعى و هو الماهية التى لا كليّة ولا جزئيّة الى مثله فما لم يتخطّ الوجود ، فى منصّة الظهور لم يحصل التشخص والهويّة.

قوله (ص١١٥، ٦) : «فان الهيولى»

اى الهيولى المجسمة فان بعض العلماء لم يعبر بالهيولى بل بالمادة .

قوله (ص١١٦، س٣) : «بتحقيق مسئلة الوجود»

من: ان التعين من عوارض الماهية للطبيعة النوعيه لا من عوارض الوجود لها والانضمام فى العقل فيكيفيه االاثنينيّة فى ظرف الاتصاف كما بيّنا فى معنى الجزء - التحليلى .

قوله (ص١١٦، س٦) : «نفس امتداده الغير القار»

اى نفس سيلان طبيعة الجسم و ذلك فى المقامين انما هو لان المقدار والوضع والسيلان من اللوازم الغير المتأخرة فى الوجود للجسم كما مرّ والمراد بالزمان هو - المتى والضمير فى امتداده راجع الى الجسم كما لا يخفى .

قوله (ص١١٦، س١٠) : «وعلى هذا صح القول....»

لانهما على ما حقق (قدس سره) فى مقام وجود الجسم اى موجودان بنفس وجود الجسم و ليسا محمولين عليه بالضميمة اذ كما سبق ليس وجود الجسم غير وضعى والا لكان مجرداً ولا و ضعيًا غير ممتد والا لكان نقطة فاذن لما كان ممتدا فى ذاته كان ذا ترتيب فلا جزائه نسبة لبعضها الى بعض و للمجموع الى الخارج و هو الوضع

وكما ان لذاته الوجوديّة هذا التمادی و التباعد المکانی کذا لها التجدد و السيلان والامتداد الزمانی فللجسم فی ذاته المتی کالوضع الا ان فی اعتبار العقل هذا الوجود مضاف والی الجسم اوّلاً و الی هذه المعنونان ثانیاً وهذا مرادنا من اللازم الغیر المتأخر فی الوجود فاذن صح ان الوجود مشخص له و صح ان الوضع والمتی مشخصان بخلاف الکیف مثلاً لان وجوده ضمیمة[1] لوجود الجسم و اذا قیل التشخص بنفس الموجود ارید وجود نفس الطبیعة النوعیة فان وجودان اعراضه تشخصات للطبایع النوعیّة التی لانفسها لا الطبیعة موضوعها نعم امارات تشخص الموضوع .

قوله (ص١١٦، س١١) : «فما ذکره الشیخ»

یعنی قوله فالوضع یتشخص بذاته یصادم هذا التوجیه فان وجود الجسم متشخص بذاته والوضع والزمان بالعرض .

قوله (ص١١٧، س١١) : «وکذا حال الزمان»

ای فلا اختصاص بالوضع الا انه لا یرد علی الشیخ لان الزمان عنده لیس مقدار سیلان الطبیعة بل مقدار سیلان الوضع الفلکی فلیکن منظور المصنف (قدس سره) التحقیق لا الاعتراض.

قوله : «کما ان تقدم الاثنین...»

ففی کل من هذه الثلاثة اعنی الزمان والعدد والخط و نحوها مافیه التفاوت ومابه التفاوت واحد و هذا حکم حقیقة الوجود .

١- و یرد علیه انه قد حقق فی مقره ان الترکیب بین الاعراض وموضوعاتها لیس ترکیبا انضمامیا بل الترکیب فی جمیع الاعراض و موضوعاتها بل فی کل شیئین یحمل احدهما علی الآخر اتحادی عینی والترکیب الانضمام انما هو فی المرکبات الاعتباریة کترکیب البیت مثلا .

قوله : «ما هو مصطلح القوم» اى المعلول لا مجرد مالا ينفك عن الشىء او عارض ممتنع الانفكاك .

قوله (ص۱۱۸، س۳) : «ومما استصعبه القوم»

و بعض رؤساء الأشاعرة كالامام الرازى تمسّك به للقول بالترجيح بلامرجح الذى هو مذهبهم .

قوله (ص۱۱۸، س٤) : «وكذا اختصاص حركته بجهة......»

و هذا كالتسجيل للاشكال الاول كانه قيل: ولو اجيب بانه اذا تحرك الكرة فالدايرة العظيمة التى فى جهة حركتها هى المنطقة دون الدواير العظام الاخر والنقطتان الساكنتان هما القطبان دون النقط الاخر فقال ننقل الكلام الى جهة الحركة و فى تعيين الحركة ثلاثة اسؤله احدها ما مرجّح هذه الحركة فى الاقصى مثلاً على حركة اخرى مساوية لها من الافراد المتساوية لهذا المفهوم اذ كل مفهوم له افراد مفروضة ولو مثل مفهوم الواجب و ثانيها ما مرجّحها على الاخرى المخالفة جهة فقط و ثالثها ما مرجّحها على الاخرى المخالفة فى قدر من السرعة والبطؤ و بعبارة اخرى مامرجّح هذا الفرد من الاقصى المتحرك بهذه الحركة على فرد اخر متحرك بهذه الحركة المتساويتين قدراً و جهة او بحركة محالفة قدراً او جهة خصّ هذا بالصدور والوجود فى الخارج دون ذاك .

قوله (ص۱۱۹، س۲) : «الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله»

هذا محطّ حصول فايدة الجواب يعنى ان فى الفاعل المخصوص خصوصيّة خاصّة بالنسبة الى المفعول الخاص تطرد غيره سابقاً ولاحقاً و اجتماعا و تبادلاً كما طرد الغير لحوقا و اجتماعا و تبادلاً قابليّة القابل الفلكى على ماشاراليه بقوله: لان جوهر

الفلك لا يقبل......» فان كل نوع منه منحصر فى فرد و محفوظ به و حده و حينئذ يعلم انه كان على المصنف (قدس سره) ان يذكر اصلاً اخر دخيلاً فى اثبات المطلب لو لم يكن ادخل و هو ان لكل علة خصوصيّة خاصة مع معلول خاص كما يذكر فى اثبات ان «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» و «ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد» و ان «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» و غير ذلك فهى يقتضى ترتب المعلول المعين و تأبى عن ترتب غيره عليهما و يمكن استنباط هذا الاصل الاول اذا كان المجعول بالذات هو وجود الشىء ولا بد من سنخيّة بين العلة والمعلول فاذا تحققت السنخية تحققت الخصوصية «بتّة» بخلاف ما اذا كان المجعول بالذات هو الماهيّة اذ كما لا سنخيّة «حينئذ» كذلك لا خصوصيّة .

وحاصل تحقيقه انه: لما صدر عن الخصوصيّة التى فى الفاعل العقلى وجود معيّن هو عين الهويّة المخصوصة ابى ذلك الوجود عن ان ينتزع منه غير هذه الماهيّة المعيّنة المتشخصة بتشخص ذلك الوجود .

قوله : «و تهيؤ الفاعل» لان مادّة الفلك لا سبق زمانياً لها على صورته حتى تتمكن من هيئة اخرى يكون بها متخصصة الاستعداد و قد مرّ انه لو كان الفلك مسبوقاً بمادّة حاملة لاستعداد سابق لزم التسلسل فى شرايط الحدوث او الخلف .

قوله (ص١١٩، س٩) : «فاذا كان تعين الفلك بوجوده.....»

بيان وجواب لتعيين الاحوال بوجه آخر و هو اعمال الاصل الرابع والا فقد خرج الجواب من تعيين هذا الذّات من بين الذوات الشخصيّة لان الاحوال الخاصّة من العوارض المشخصة لهذا الفرد و ان كانت امارات شخصيّة .

قوله (١٢٠، س٤) : «والا لم يوجد منه واحد شخصى»

فلم يوجد منه كثير اذ لا كثرة حيث لا وحدة اذاالواحد مادةالكثير ان قلت : الوحدة ليست مقتضاه للمعنىالنوعى لانّ الماهيّة «من حيث هى ليست الاهى» قلت: نعم ولكن الوحدة لما كانت مساوقةللوجودبل عينه فكما لم تخلـوا لماهيّة مادامت ملتفتا اليها العقل عنه فى مرتبة من المراتب كذلك لم تخلو عنها والمسلوب عن الماهيّة منهما و من العوارض الاخرى الغير المتأخرةفى الوجود ليس مطلقها بل ماكان فى المرتبة بنحوالعينيّة اوالجزئيه كمـا هو مقتضى تقديم السلب على الحيثية على ما مرّ .

قوله (ص١٢٠، س٨) : «فالمتكثر بالذات»

اى فى ذاته هوالمادة و ليس المراد المتكثر بنفسه حتى يقال انه نـفاه اوّلاً عموماً مع انه محال فى الواقع بل المراد ان ما يتكثـر اولاً هوالمـادّة المجسّمة و لواحقها من القطع و نحوه و بعبارة اخرى المراد المتكثر المكثر ان قلت: بالاخرة يؤل الى الحركة فهى يلزم ان يكون متكثرة بذاتها: قلت: المتكثرة بنفسها التى قال بمحاليتها هى المتكثرة بالكثرة الافراديّة بالفعل لا بالكثرة الاجزائيّة بالقوّة كـما فى الحركة و هذا جار فى الجسم ايضاً .

ثم ان فى قولهم : تكثر نوع واحد بالمادّة و لواحقها ؛ و ارادوا بلواحقها مثل القطع والحركة اشكالاً من النقض بافرادالنوع فى عالم المثال الاكبر والاصغر اذ لا مادّة هناك ولا قطع كما قال (قدس سره) فى كتبه: انه اذا تصور[1] خط بنصفين فى الخيال فقد اعرض النفس عن الاول وانشأت خطّين آخرين كلها صور صرفة .

والجواب اما اولاً فنقول: بناء الاشكال على الاختلاط بين المذهبين فان هذه

١ـ الاسفارالعقلية مباحث النفس ط١٢٨٢ هـ ق ص٦٠ والعقل والمعقول ص ٣٤٠ .

القاعدة من المشائين وهم لا يقولون بعالم المثال ولا بتجرد الخيال و بدله يقولون بان هذه الصور الكونيّة بامثالها فى النفوس المنطبعة الفلكيّه لكنها منطبعه فى جسمها فكل له وضع و موضوع متميّز عن صاحبه بهما وكذا الصور الخياليّة اذ الخيال عندهم قوّة حالة فى الروح البخارى حلولا سريانيّاً واما محذور انطباع العظيم فى الصغير فمشهور وروده عليهم فالتميز هناك ايضاً بالمادّة ولواحقها .

واما ثانياً فنقول: اذا اجرى القاعدة غيرهم كالمصنّف (قدس سره) فى كتبه من الجامعين بينها و بين القول بعالم المثال وتجرد الخيال فمفادها: ان تكثر نوع واحد تكثراً وجوديّاً طبيعيّاً و ماهيّة لا ماهية فقط اى حصصها الشخصيه والماهيات الجزئيّة فتخرج الصور المثالية التى هى فى القوس النزولى و هى علم الله القدرى و عالم الذكر فالتكثر بالماهيات و اما بحسب الوجود فهى موجودة بوجود واحد علمى تطفلاً ، فان وجودها الخاص بها هى الوجودات الطبيعيّة المتشتة التى فيما لايزال هى موجودات بها و هذا الوجود كوجود الماهيّات بنحو الكليّة بالوجود العلمى القضائى ووجود الاعيان الثابتة بالوجود العلمى العنائى و ذلك الوجود كله لله تعالى لالها و كذا الصور الخياليّة موجودة بوجود النفس لا بوجودات انفسها التى فى موادها و اما ثالثاً فنقول المراد بعليّة المادة و لواحقها العليّة الناقصه والسبب الحقيقى هو العوارض الخاصّة الخافة بالنوع لان التكثر الافرادى بلحوق التشخصات بالطّبيعه النوعيه والمشخص او امارة التشخص العوارض الغير اللازمة والمواد معدّات لحصولها فى العالم الطبيعى بل فى العالم الاخروى حدوثاً لابقاء واستدامه لان الصور هناك من لوازم الاخلاق والملكات الحاصلة من تكرّر الاعمال والحركات التى هاهنا و هذه باعتبار المادة القابلة للتحولات وبالجملة للمواد اعداد فى هذه الصور الطبيعيّه لا مطلقاً اذ

قد يكون تكثر الصور بصفات لازمة للهويات و قد فصلنا المسئلة فى رساله علیحدة اجابه لاستدعاء بعض الاصحاب[1] من شاء فلينظر[2] .

قوله (ص۱۲۰، س۱۰) : «حركة القابل»

فى الاستعداد و صور هى مابه الاستعداد و لهذا كل حادث مسبوق بمدة كما انه مسبوق بمادة .

قوله (ص۱۲۰، س۱۱): «بسبب كثرة القواطع كالتبخيرات والتدخينات»

و غيرها من الاسباب الطبيعية والصناعية .

قوله : «ولولا الحركة»

اى الحركه الاستعدادية والجوهرية والاخرى العرضيه الارضيه والوضعية السماويه الرابطه للحوادث بالقديم .

قوله (ص۱۲۰، س۱٦) : «وبالحركة ينقسم فى الزمان»

اذ بالحركة يقع الشىء فى الزمان و ينطبق عليه و من السنة الضروريه للحركة الزمان فكما يتكثر الماديات العنصريه بالاوضاع يتكثر بالازمنة .

قوله (ص۱۲۰، س۱۸) : «وبالثانى ينقسم بالفعل»

اى بالاخر و هو الوضع ففى العبارة تسامح .

قوله : «فنسبة الحركة» لأنّه كما ان الهيولى ما لم تصر مجسمه لم تصر مكثرة كثرة وضعية انفصالية كذلك ما لم تصر سياله منوعه لم تصر مكثرة كثرة زمانية اتصالية .

۱ـ هذه الرسالة موجودة فى المكتبة الرضوى و مكتبة كلية الآداب فى الطهران و قد ذكرناه فى المقدمة .

۲ـ ولنا رسالة مبسوطة ابسط مما الفه المحشى الحكيم وقد حققنا هذه المباحث بتحقيقات لم يسبقها الينا احد من البسط والتحقيق و قد شرحنا كلمات صدر الحكماء بما لامزيد عليه .

قوله : «انالهيولى شيء يتكثر بذاته» اىالهيولى المجسمةالتى كانالوضع من اللوازم الغيرالمتأخرة فىالوجود لصورتهاالجسميّة واماالحركه فليست عندالقوم من مقوماتها ولا من مقومات صورتها .

قوله (ص١٢١، س٢) : «واما وحدة وضع مثلالانسان....»

لما قال انالوضع كثير مكثر للزومالـوضع والتّرتيب للجسم بسببالتّباعـد والتفاريق اللازمين لاجزائه اعتذر بانوضعمثل الانسان المذكور و ان كان واحـداً لكنه عينالكثرة بالقوّة .

قوله (ص١٢١، س٤) : «ونقول ايضاً»

الرجوع المستفاد منالايض انما هو فىذكرالقاعدة وان كانت مخالفة كما هو واضح فان كونالعارضالمفارق علةالتكثرليس قاعدة اخرى لانّالمكثرات الاخرى ايضاً عوارض مفارقة فذكر هذا لاخذعكس نقيضه فكما صحّ ان كل نـوع منتشر ـ الافراد مادى صح ان كل ماليس بمادى ليس بمنتشرالافراد بل نوعه منحصر فى فرد.

قوله: ما يمنعه منالانفصال و هو امتناعالميـل المستقيم عليه لان مبدء ميل ـ المستدير فصل للفلك وافضليةالحركةالمستديرة و اقدميّتها و اتمّيّتها و امتناعالقسر عليه كما هو مقتضى قاعدة امكانالاشرف، فافضلالحركات لافضلالاجسام فلو جاز الكثرة على كل نوع منالفلك والفلكى لجازعليهماالانفصال اذالاتصالمساوقللوحدة الشخصيّة فالماء مثلاً ما لم ينفصل لم يصراشخاصاً . ان قلت: لم لايجوز ان يكون ـ الفلك اوالفلكى مفطوراً علىالانفصال ، فمتى جعل جعل مفصولاً. قلت: لو كان ـ الانفصال ذاتيّاً لاجزائه و جزئياته فاما انه ذاتى لماهيّته النوعيّة فيلزم ان لا يوجد منها واحد واما انه ذاتى لهوياتها فالكلام فى حصولالهويات بعد وانالوحدة مقدمة

على الكثرة فما لم يرفع الوحدة الاتصاليّة لم يحصل الهويات ولـم يكن لها مقتضى و حكم الامثال فيما يجوز و فيـما لا يجوز واحد فجاز على متصلها الانفصال و علـى منفصلها الاتصال كما ذكروا فى مـذهب ذيمقراطيس .

قوله : «بوضعه اللازم لقابله» لانه حيث لا يجوز عليه الفك لا يتـبدل وضع اجزائه كل بالنسبة الى الآخر .

قوله (ص۱۲۱، س۱۱) : «وهذا التفصيل لا ينافى قولنا....»

الصواب ان يقال: لانّ هذا فى التشخص بالمعنى الاعم من امارة التشخص. او يقال: هذا فى التشخص بمعنى التميـز . واما ما ذكره (قدس سـره) من: انها انحاء ـ الوجودات . فلا وجه له لان تشخّص كل وجود لنفسه بالذات و لماهيته بالعرض لا بوجود آخر و لموجود آخـر الا بمعنى آخـر .

والحاصل ان التشخص لما كان مميّزاً ايضاً فالتميز اما بنفس ذات الشىء بحيث لا يزيد على ماهيّته كالواجب تعالى.واما يزيد على ماهيته كتشخصه، فاما بنفس فاعله للخصوصية الخاصّة السابقة الذكر ولا قابل كالعقول المفارقة واما بالمادة القابلـة فقط من غير مدخليّة العوارض اللاحقة للمادّة كالفلك والفلكى وامـا بالعوارض ـ المفارقة اللاحقة لعدم الاكتفاء بالمادّة كالعنصر والعنصرى و ليس المقصود حصـر التميز فيها كما فى الواجب بصفاته المختصّة وفى العقل بماهيته وفى الفلك بفاعله و فى العناصر بما سوى العوارض المفارقة هذا ماكتبنا سابقاً والآن نقول: هذا التفصـيل فى التشخص بمعنى وجود نفس الشىء حق و صواب ايضاً اذ الامر فى الواجب تعالى ظاهر و اما فى العقول فحق ان تشخّصها بفـاعلها لان وجود فاعلها مقوّمها فـانّها

موجودة بوجود الحق تعالى باقية ببقائه وهى من صقع الربوبيّة كيف و «ماهو» فيها «لم هو» والوضع والزمان والحركة علمت انها من اللوازم الغير المتأخّرة فى الوجود للماديات واضافة النفس الى البدن نحو من وجودها وليست مقوليّة فلا تنافى التفصيل كون تشخص الشىء بعين وجود نفسه .

قوله (ص١٢١، س١٧) : «فى تحقيق معنى الجنس والمادة»

اى الجنس الطبيعى والمراد بالمحموليّة الاتحاد الذى هو مطابق الحمل ومصداقه وكذا فى النوع .

قوله: «كان بحسب نفسه نوعاً محصلاً» لان المادّة الاولى نوع بسيط فى نفسها فضلاً عن المواد الثانية .

قوله (ص١٢٤، س٧) : «وهو معروض الجنسية والجزئية»

فان ذات الجنس و ذات المادّة واحدة والتفاوت باعتبار وصفى الجنسية والجزئية ويمكن الجواب بان التعريف بالاجزاء الخارجيّة جايز ايضاً كتعريف الانسان بانه نفس وبدن فالتقدم للاجزاء الخارجية عقلاً ليس بغريب .

قوله (ص١٢٤، س٨) : «وقد مر الفرق بينهما»

عند اعتراض بعض المتكأيّسين على بقاء موضوع النمو بانّ الجسم الباقى هو الجسم فقط الذى هو مادة والمتبدل والزايل هو الجسم لا بشرط الّذى هو الجنس بل تبدل النامى تبدله و زوال الفصل زواله لانه هو .

قوله (ص١٢٤، س١٢) : «فالجنس مبهم لانه ماهية ناقصة يحتاج الى تتميم....»

هذا متشابه او مجمل يحتاج الى تحقيق و بيان لان الماهيّة الجنسيّة الجنسيّة

تحتاج الى الفصول وجوداً وتحصّلاً لا قواماً و معنى والا لزم قلب معنى المقسم الى المقوم فلايحتاج الجنس الى الفصل فى شيئيّة ماهيّته لان شيئية ماهيه كـل جنس معين معلوم فالحيوان هو الجسم النامى الحساس والكمّ هو القابل للقسمة الـوهميّة بالذّات والكيف هو الهيئه القارة المخصوصه و هكـذا وليس نقصانه لانه بعض الماهيّة لانه فى لحاظ نوعيّته ايضاً بعض الماهيّة وايضاً الماهيّة الفصليه ايضاً ناقصه لانها ايضاً بعض الماهيّة غير مقصودة بالاشارة العقليّة فى اجراء احكام الماهيّه هو الماهيّة النوعيه فبيان الفرق بين الماهيـه النوعيّة والماهيّه الجنسيه بـوجهين :

احدهما : ان النوع فى عالم الابداع وعالم العقول المتكافئة متحصل مجرد عن العوارض الماديّة من الاوضاع والجهات والامكنه والاوقات و نحوها بخلاف الجنس فانه لا محيص له من الفصول سواء كان فى عالم الابداع اوفى عالم التكوين هذا بطريق الاشراقيين واما على طريق المشائين فالعبرة بعالم عقولنا لان النوع فيه موجود تـام مجرد عن الاجانب والغرايب و بالجملة عن العوارض التى هى امارات التشخص .

و ثانيهما : ان النوع و ان كان مبهماً محتملاً للكثرة اذا اخذ لا بشرط لكنه ليس هو عين العوارض المشخصة وجوداً غاية الامر ان العوارض بما هى عرضيات مـراتب ثوانى ووجودات لواحق للنوع و له مرتبة وجود اول و مقام سابق بخـلاف الجنس بالنسبة الى الفصول فانه متحد معها وجوداً لفناء الجنس فى فصوله وهذا معنى قولهم : يصدق الجنس على الكثرة المختلفة الحقايق والنوع يصدق على الكثرة المتّفقة .

قوله (ص١٢٥، س٧) : «من الانفعال الشعورى»

بناءً على ان الادراك عندهم انفعال من الصور المادية واستكمال بها ولذا كان ادراك الحيوان علماً انفعاليّاً لا فعليّاً و اما على مذهب المصنف (قدس سره) نفسه

فادراك الجزئيات بالخلاقيّة والكليات بالاتحـاد [1] .

قوله (ص۱۲۵، س۹) : «مبدء هذاالفعل»

ای الاضافة والمصنف (قدس سره) وان قابل هذاالفعل بالانفعال الا انه لم يرد به ما يقابله بل ما يقابل القوة ولو لم يقتحم لفظ هذا لامكن ان يراد بالفعل التحريك الذی هو اثر القوة المحركة الحيوانيّة .

قوله (ص۱۲۵، س۱۷) : «اعلم ان الكثرة يكون من لوازم الوحدة فی الذهن»

فی كلام صاحب التحصيل اشارتان :

احديهما : ان الكثرة مؤخرة عن الوحدة والوحدة مقدمة واصل .

و ثانيتهما: ان الكثرة امر ذهنی والوجود مساوق للوحدة بل هو عينها و هی عينه

قوله (ص۱۲۵، س۱۹) : «فمنها ما يلزم ....»

اشار بكلمة «من التبعيضيّة» الی كثرة انحائها التی لم تذكرو كلـزوم تعيّنات صنفيّة و شخصية لطبيعه‌ٔ نوعيّه‌ٔ و لزوم كثرة المراتب لحقيقه‌ٔ الوجود و لـزوم كثرة مفاهيم الاسماء والصفات للواجب تعالی لزوماً غير متأخّرٍ فی الوجود و لـزوم كثرة المفاهيم الاعتباريّة لكل بسيط وغيرذلـك .

قوله (ص۱۲٦، س۲) : «ومنها مثل لزوم التعين والابهام للمعقول من الحيوان....»

فالجنس معنی واحد و من لوازمه الكثرة التی هی صفتاه من التعين الّذی له باعتبار فصله المقسم و من ابهامه الذی له باعتبار ذاته اوالتعين الّذی باعتبار قوام مفهومه حيث ان الفصل المقسم غير معتبر فی قوام الجنس والابهام الذی فی وجوده اوالتعين

۱ـ والحكيم المحشی دائماً يتكرر هذاالكلام و قدقلنا ان النفس علی مشرب المصنف خلاق للصور والمعانی وان قيام الصور الكلية بالنفس قيام صدوری والاتحادفی مقام الصعود والخلاقية فی النزول ولا يتفاوت الامر فی الكليات والجزئيات و قد اشتهر عنهم العقل البسيط الاجمالی خلاق للصور التفصيليه‌ٔ .

الّذى باعتبار اخذه فقط وان كان حينئذ مادّة لكنّهما واحدة ذاتاً والابهام الّذى له بذاته والاول انسب بمقام استشهادالمصنّف (قدس سره) .

قوله (١٣٦، ٦) : «ومنها اجزاء الحد للمحدود....»

الفرق بينه و بين لزوم الجنس والفصل من نوع ما ان ذاك اعم و هذا باعتبار العقل فقط لان التحديد فى ظرف العقل لاغير والجنسية والفصليّة وان كانتا من المعقولات الثانيه ايضاً الا ان المراد هناك اعم من الجنس والفصل الطبيعيين او العقليين.

قوله (ص١٢٧، س١١) : «كذلك الصور الطبيعية»

فانها وجودها فى نفسها عين وجودها لمحالّها فلا بد من دخول المحل فى حدّها .

قوله : «وفى المركّب يتكرر» اى فى المركّب من الصورة الطبيعية والعرض فان الجوهر مرّة داخل فى حد الصورة الطبيعيّة و مرّة فى حد العرض كذا قال (قدس سره) فى بعض كتبه .

قوله (ص١٢٧، س١٣) : «او قطعة الدايرة بالدايرة»

فيه تسامح والمراد القوس الذى هو قطعة الدايرة بالدايرة .

قوله : «على ان اجزاء الحدّ...» كلام آخر على سبيل الاعتراض و هو انّا سلمنا تجويزهم هذه المسامحة اى زيادة الحد على المحدود لكن لم يقع ما هو الاولى منه و هو عكس ذلك كتعريف الانسان بالاصبع والقائمة بالحادّة والدايرة بالقوس بان يقال الانسان رأس و قدم و اصبع وكذا وكذا والقائمة هى الزوايا الحوادّ او كل زاوية من المثلث المتساوى الاضلاع ثلثاً قائمة والدايرة هى القسى لانها اجزاء متقدمة بالطبع كما هو شأن الحد فاجاب بان هاهنا وقع بالعكس اذ ليس شىء منها او المراد

ازدياد تزييف هذاالتحديد للجـزء بالكل بان معرفةالحد والكل متأخر عن الـجزء والفرق بين التقريرين ان فى الاول استفساراً بانه لم رجح تحديدالجزء بالكل على تحديد الكل بالجزء فلم يجوز اكثرهم التحديـد بالاجزاء الخارجيّة مع انه اقرب و جوّز هذا و فى الثانى ذكر علاوة لتزييف هـذاالتحديد بالكل بانه ينبغى ان لا يجوز هذا والجواب على التقريرين نفى الجزئيّة للاجزاء بالنسبة الى حقيقهٔ المحدود (الى آخره)

قوله : «بوجه» للوجه معنيان :

احدهما انه قد يكون اجزاء كماليّةالهويّة لااجزاء اصل الهويّهٔ كمافى الاصبع فان اجزاءالهويّة المأخوذة فى مقام اجزاءالماهيّة امااجزاء اصل الهويّة مطلقاكالجسم واما اجزاء كماليّهٔ الهويه كاليد او كماليهٔ اجزاءالهويّة كالاصبع او كماليّة حسنها و زينتها كالحاجب والاشعار .

و ثانيهما : ان يراد بالوجه التعميم فى المادة ليشمل الموضوع فان السطح الذى هوالكم و هو قابل للقسمة مادّة لهيئةالدايرة السطحيّهٔ اوالخطيهٔ و كذا مادة لهيئة الزاويهٔ فان الزاويه: سطح احاط به خطان ملتقيان عند نقطة او هيئهٔ محاطيّهٔ السطح عند تقاطع خطّين .

قوله : «والغلط فى الاول.....» ففى الاول اذااخذالاصبع فى تعـريف الانسان اخذ ما بالعرض الذى هوالاصبع لانه من اجـزاء كماليّة اليد التى هى من اجـزاء كماليّة الانسان كما مر لانّ الجزء الاصلى له هو اصل الجسم والاصبع بل اليد غيـر لازم، مكان المقومات و فى الاخيرين اذا اخذالقسى فى تعريف الدايرة و زواياالحواد فى تعريف القائمة اخذ ما بالذات الّذى هواجزاءالخط والسطح اللذين هما مادةالدايرة والقائمة التى هى كجزء لهما مكان ما بالعرض حيث ان الدايرة شكل و هو هيئة فى

الخط و القائمه‌ٔ شكل و هو هيئة فى السطح المحاط للخطين المتقاطعين فان الشكل كيف مختص بالكم على التحقيق .

بيان آخر للثانى : ا ه اخذ ما بالذات الّذى هـو الاتصال فانه ذاتى للـدايرة والزاوية عرضياً لهما او جعل لهما اجزاء بالفعل كالقسى للدايرة و الحواد للقائمة وثلثى القائمة لزاويه‌ٔ من المثلث و الكل باطل لان كلاً منها متصل واحد لا منفصل فيه .

قوله (ص١٢٨، س٣) : «بل انما يتبين بالاشارة»

كلمة بل هنا ليس للاضراب بل للترقى لان ما قبله تام‌ٌ فى اثبات المطلوب كما لا يخفى .

قوله : «لكانت تسمية» فيكون جواباً لمن هو لا لما هو .

قوله (ص١٢٨، س٨) : «فيلزم ان يبطل»

لان احد المتحدين لا يبقى اذا زال الآخر و اما حديث زوال المعلول بزوال علته فسيأتى .

قوله (ص١٢٩، س٢) : «ولم يزل بما هو مادة»

اى ذات المادة و بعبارة اخرى المادة البعيده‌ٔ واما المادهٔ النوعيّة والمادة القريبة فقد زالت لان المادّة محتاجه‌ٔ فى التنوع الى الصورة النوعيّة و اذا زالت العله‌ٔ زال المعلول و حاصل كلام المصنف (قدس سره) انـه فرق بين الجسم الجنسى والجسم الذى هو مادّة فان الاول امـر مبهم مأخوذ لا بشرط والثانى معين مـأخوذ بشرط لا فوجود الفصل وجود الجنس بعينه فزواله زواله بعينه فكيف يمكن ان يبقى الجنس و يزول فصله .

قوله (ص۱۲۹، س۳) : «کیف والفصل ....»

یعنی انهما علی تقدیر کونهما وجودین لا بد من الاحتیاج بینهما لیؤدی الترکیب ی الوحدة ان قلت هذا وارد علی المصنف ایضاً اذالصورة شریکة العلّة للمادّة قلت: هی شریکة العلّة هی العام البدلی من الصورة ان قلت فلیکن العلّة للجنس هی - عام البدلی من الفصل قلت: لما کانت المادّة واحدة بالعدد باقیة فی الاحوال لتبدلات جار فیها ذلك بخلاف الجنس لان وجوده وجودات هی وجودات الفصول ه اطوار مختلفة فالجوهر مثلاً فی الناطق بطوره و فی الصاهل بطوره و کذا فی - هیولی و فی العقل المفارق .

قوله (ص۱۲۹، س۸) : «من الجنس والفصل منعلق بکلاالترکیبین» .

«من الجنس والفصل متعلق بکلاالترکیبین» .

قوله (ص۱۲۹، س۱۲) : «قلنا المادة لما کانت فی ذاتها امراً مبهماً......»

من حیث جواز تحولها الی صورة بعد صورة لأنها قوّة بحته لا فعلیة لها ولا ین حتی تأبی عن التحول الی الصورة فهی تتحد بالصورة جعلاً ووجوداً لجواز اتحاد وّة والمبهم بالفعلیة والمعین وبالجملة اتحاد اللامتحصل بالمتحصل وفیه ان الهیولی

، حکیم محشی گمان کرده‌است که ترکیب بین ماده وصورت انضمامی‌است و برقول باتحاد چند مناقشه ه‌است ه بهریك ازاین مناقشات چند مناقشه وارداست چند دلیل بر ترکیب اتحادی ملاصدرا ذکر ه‌است بهترین دلیل برهانی‌است که ما از برای اثبات حرکت درجوهر ذکرکرده‌ایم و برترکیب انضمامی بر قول بحرکت چند اشکال وارد ساخته‌ایم اگرماده و هیولا مقام و مرتبه‌یی از خود داشته باشد که رت درآن موجود نباشد یعنی وجود خارجی آن عین صورت نباشد باید خود در مقام واقع فعلیتی ئاز از صورت باشد و هر فعلیتی بماهی فعلیة اباء از قبول فعلیت دیگر دارد اگر دو فعلیت تصویر د که احدهما علت و دیگری معلول باشد و درطول یکدیگر واقع شده‌باشند بین آنها نه ترکیب انضمامی ت و نه ترکیب اتحادی و مما ذکرنا بطل ما توهمه الحکیم المحشی انهما مترتبان فی الصعود اگر ماده

←

لیست بلامتحصل کالماهیة اذ لها شیئیّة وجود ایضاً فلا تتحد[۲] مع الصورة اتحاد۔ الماهیة مع الوجود و ایضـاً حیثیّة القوة تنافی حیثیّه" الفعلیه" کما ینادی به دلیل القوة والفعل المثبت للهیولی فکیف تتحدان وایضاً اتحادهما جعلاً و وجوداً ینافی انعلیّة والمعلولیه" بینهما المتقابلتین بل الحـلولی بینهما فالتحقیق انهـما موجودان بوجودین الا انهما لیستا متکافئین کالماء والتراب بل متـرتبان فی الصعود و ان لا ینفك احدیهما عن الاخری فهما کالصورة الجسمیّة والصورة النوعیّة و بوجه کالبعدین المجرد المکانی والبعد المادی المتمکن فیه وهل جعل الصورتین و وجودهما او جعل البعدین و وجودهما واحد و ذلك بخلاف الجنس والفصل لفنـاء الجنس فی الفصل و بالحقیقة وجود الجنس وجودات کما مضی فی الحاشیة الاخری. ان قلت الجنس فی۔ المرکبات علی قولکم کیف یتحد مع الفصل جعلاً و وجوداً و کیف یصحّح الحمل

←

مرتبه‌یی از فعلیت داشته باشد منحاز از صورت یـافعلیت محضه‌است یا فعلیتی‌است که در آن شأن تحول بصورت کاملتر وجود دارد بنا بر این باید هیولی خودمرکّب از هیولی و صورت باشد و همیـن کلام در «صورتی» که هیولا محل آن میباشد جاریست با این‌کلام ما انکار جوهریت هیولی و صورت را ننموده‌ایم چون عقل صورت بلکه یك وجود واحد را بعداز تحلیل‌عقلی بدو جزء جوهری قوة‌الفعلیة و فعلیة الموجودة منحل مینماید نه آنکه مانند شیخ اشـراق صورت‌نوعیه را عرض بدانیم اگر هیولی امر بالفعل باشد نمیشود صورت علت وجود آن باشد چون صـورت‌معین و واحدی علت هیولی‌نیست بلکـه طبیعت‌صورت علی‌التبادل وحدت صورت دراین فرض وحدت شخصی‌است صورت با عقل مفارق نمیشود علت وجودشخصی عددی باشند چون مجموع مرکب از عقل مفـارق وصورت دارای وحدتی شخصی نیستند . تفصیل این کلام را ما در رسالهٔ حرکت درجوهری و شرح حال‌وآراء ملاصدرا بحث حرکت و حواشی اسفار مفصل ذکرکرده‌ایم .

۲ــ هیولی شیئیت وجودی و تحصل خارجی بدون صورت ندارد و حیثیت قوه هم با حیثیت فعل تنافی ندارد چون قوه در هیولا متحصل‌است و هیولی‌بعینه‌جنس مبهم‌است و علت و معلولیت آنها نظیر علیت عقل اول از برای عقل دوم نیست وگرنه با هم ترکیب‌نداشتند بلکه علیت بحسب تحلیل عقل‌است و تابع نحوهٔ تحقق هیولا می‌باشد ج، آ

الّذی هوالاتحاد فی‌الوجود بینهما فانهماعین‌المادّة والصورة والتفاوت بین تین و ذین لیس الا باعتبار اخذهما بشرط لا ولا بشرط قلت: معنی الاتحاد فی المركّب ـ الخارجی ان یلاحظ بین‌المادّة والصورة فیه نحو اتصال بحیث تعدان مرتبتین من موجود واحد كالعرض اذا اخذ لا بشرط وحمل علی الموضوع ولیس اتحاد الجنس والفصل فیه كاتحادهما فی‌البسیط .

قوله (ص٢٩، س١٤) : «فاذا وجدت مادةالمركب......»

فان‌المادّة عنده قابل‌الاتحاد والتحول الی اشیاء صوریّةكثیرة ووجودها وجود له انحاء ولا یأبی كثرةالاطوار بخلاف‌الصورة فانها لا تتحد بصورة اخری ولایمكن تحولها الیها و الا لزم‌الانقلاب‌المستحیل ولها نحو واحـد من‌الوجود والحاصل انّ المادة لما كانت قبل هذه‌الصورة متلبّسة بل متحدة بصورة اخری و لم توجدهذه الصورة بعد بل‌الصورة متفارق هذه‌ویوجدفی‌عالم‌المثال بلا مادة ظن ان لهما وجودین فی حال‌الاجتمال ولیس كذلك بل فی حال‌الاجتماع وجودهما واحد فهذاالقدر من المغایرة بینهما یصحح‌الحلول والعلیّة والمعلولیة عنده (قدس‌سره) و عندالسیدالسند الذی سبقه فی هذاالقول .

قوله (ص١٢٩، س١٦) : «وصودف‌الجنس صادقاً.....»

ای هذاالجنس الجنس‌الطبیعی الّذی فی‌المركبات و هو عین‌المادّة ذاتاً واما ـ الجنس بما هو فلیس واحداً بالعـدد كمالمادةالتی كانت جایزة التحول عنـده من صورة الی صورة بل وجوده وجودات ویصدق علی‌الكثرة المختلفة الحقایق فلیس واحداً عددیاً یتبدل علیه‌الفصول او یتحول‌الیها و ایضاً لو كان‌الجنس بماهوهو كذلك لم‌یبق فرق بین‌التركیب العقلی والتركیب‌الخارجی و هو بصدد ابداءالفرق عندقوله

(قدس سره) بل المراد «الی آخره» .

قوله (ص۱۲۹، س۱۷) : «ان مادة النوع یجوز ان یتحرک»

الاولی علی طریقته ان یتحول و اما التحـرک فظاهره علی التَّرکیب الانضمامی اطبـق .

قوله (ص۱۳۰، س۱) : «فهذا هو الفرق بین المرکب والبسیط»

من ان فی المرکب جنسه مادّة جایزة التحول الی الصور التی هی الفصول بخلاف البسیط کالعرض الذی هو بسیط خارجی ومرکب ذهنی اذلا مادّة للعرض یجوز علیها التحول والتبدل فان المتصل لا یزید علی الکم وکذا المنفصل فان الجنس والفصل فی البسیط موجود بوجود واحد و فی المرکب وان کان کذلک حال الاجتماع الا ان فیه مادّة متحولة متحدة بصورة صورة و فی البسیط لا مادة کذائیة فالجنس ماهیة لها ابهام بالنسبة الی انحاء الوجود هی الصور والحاصل ان لیس مراده (قدس سره) باتحاد الهیولی مع الصورة نفی الوجود عن الهیولی بل ان لها وجود استعدادی[1] کما ان للصورة وجود فعلی و بهذا یستتم الحلول والعلیّة بینهما الا ان الوجود الاستعدادی لما کان خفیف المؤنة ضعیفاً امکن له ان یتحول الی فعلیّة لا تعصی ولا تأبی من قبله کالتأبی بین الوجودات الفعلیّة .

نظـم :

اذ صـورة بصورة لا تنقلب   علی الهیولی الانحفاظ منسحب

۱ـ وجود استعدادی موجود بالصورة وکان من مراتب تکثر الصورة لا ان الهیولی وجود استعدادی منحاز عن الصورة و یرشد الی ذلک انه بناءاً علی القول بالحرکة الجوهریة کل صورة سابقة کانت بعینها هیولی للصورة الکاملة اللاحقة و هکذا الی ان یتجرد الصورة .

بخلاف التركيب بين الجنس والفصل فان الجنس ليس له وجود اصلاً لاوجودات الفصول هذا غاية تقرير مرامه رفع مقامه

قوله (ص۱۳۰، س٤،٥) : «فيوجد حيوان زالت عنه الناطقية»

يعنى لو كانت المادّة امراً بعينه منضماً اليه والصور منضمات و هكـذا الجنس والفصل فى المركّبات لانهما هما بعينهما فيها فيكونان امرين متحصلين فلا بأس بزوال احدهما و بقاء الآخر اقول القول بالتركيب الخارجى الانضمامى لا يستدعى ان لا يبقى المادة الثانية مثلاً كالحيوانية بدون الصورة كالناطقيّة وان يكونا موجودين مرتبتين كالصورة الجسمية والصورة النوعية والنار والحرارة فالصورة الجسميّة لا توجد بدون النوعيّة دائماً لكنهما موجودان مرتبان لا مفهوماً فقط بل وجوداً ايضاً و فرق بين ان يكون الشىء مع الشىء نفس الشىء بل ان كنت ذا بصيرة واسعة ونظر كلى وارجعت المركبات الى اصولها و مباديها القابلية و شرحت العالم تشريحا فان الانسان كما ان من كمالاته الاسنى توحيد الكثير كذلك من كمالاته تكثير الواحد و ضمّمت كلاً الى سنخه وجدتها عوالم مرتبة بعضها فوق بعض و صدقت بماورد فى النواميس الالهية ان العالم كان اولاً مظلما خلاء من المواليد حيناً و كان آجاما برهة وكان مملوّاً من الضفادع مدّة و كان مملواً من الافراس دهراً و من الجن اياماً و هذا بان يؤخذ كل من اجزاء العالم فقط و بشرط لا موجوداً تامّاً مرتباً مرجع الكل الى مقامها الهيولوى ثم الامتدادى الذى هو «كقاع صفصف لا ترى فيها عوجاً و امتاً» ثم بعد الطبايع و مقامها المعدنى مقامها النباتى الذى عبّر عنه بالآجام ثم مقامها الحيوانى المعبر عنه بالضفادع ثم الحيوانى التام المعبر عنه بالافراس ثم مقامها الخيالى المعبر عنه بالجان ثم بعد ذلك خلق آدم الناطق لان العقل

بالقوة والعقل بالفعل الذى هو النطق بالفعل بعد الخيال والحس فهكذا ينبغى ان يفهم خلقة العالم الطبيعى لا على وجه يلزم انقطاع الفيض بدواً و حتماً فمن الله المبتدا و اليه المنتهى .

قوله : «واما المادة الاخير .....» جواب سؤال مقدر كان قائلا يقول هب ان الجنس البعيد او القريب والمادة القريبة والبعيدة التى مأخذهما لا يبقى فما تقول فى الجنس الاقصى والمادة الاخيرة و هى الهيولى الاولى هى مأخذ الجوهر فى حد الانسان بالجوهر القابل للابعاد النام الحساس الناطق فان من القاب الهيولى انها الجوهر الباقى فى الاحوال و هى المصحّحة لقولنا هذا ذاك فاجاب بان وحدة الهيولى وحدة ضعيفة مبهمة جنسية و وجودها مضمن فى وجودات الصور كما يصرح به قوله ولو فى ضمن الاشخاص و هذا الجواب خلاف التحقيق فان الهيولى لو لم يكن لها وحدة شخصية لم يكن مصحّحة لهذا ذاك و لم يكن كالصور باقية و عندهم هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص و صرحوا بانها نوع بسيط منحصر فى الشخص و يرشدك اليه قول الشيخ[1] : «ان العقل لا ينقبض عن استناد الواحد بالعدد الذى هو الهيولى الى الواحد بالعموم الذى هو صورة ما لان العلة الحقيقية لهذا الواحد بالعدد هى الواحد بالعدد الذى هو العقل الفعّال والواحد بالعموم انما هو شريك العلّة» .

قوله (ص١٣٠، س٩) : «وانها عين الوجود»

فيه اشكالات فى ظاهر الامر. منها : ان الفصل شيئيّة الماهيّة كغيره من الكليات الخمس لا شيئيّة الوجود و منها ان الفصل اذا لم يكن شيئيّة الماهيّة بل شيئية الوجود

١ـ الهيات الشفاء ط گ ١٣٠٥ ﻫ ق مباحث المادة والصورة ص ٣٨ .

والجنس ماهيه‌ٔ ناقصه‌ٔ فما شيئيه‌ٔ النوع وكيف يكون النوع ماهيه‌ٔ تامّة . و منها : ان الفصل مطلب اى والوجود مطلب هل .ومنها: ان الفصل متصور والوجود الحقيقى لا يحصل فى الذهن . و منها: انّ الوجود عين التشخص والفصل من الكليات و منها انّ الماهيّة النوعيّة ايضاً نحو من الوجود فمن اين الاختصاص و ايضاً الفصل جزء الماهيّة و اذا كان وجوداً كان الوجود جزء الماهيّة و هو محال .

ولا يندفع المحاذير بان يقال: اراد بالفصل الحقيقى المسمى بالاشتقاق لان الوجود كماهو ارفع شأناً من ان يكون مفهوماً مأخوذاً فى الحد كذالك ارفع من ان يكون فصلاً حقيقياً اشتقاقياً الا بالعرض فانه فى النوع نوع بالعرض و فى الفصل فصل بالعرض و فى كل بحسبه و هل هذا الامثل ان يقال: الوجود ليس مفهوم النوع بماهو مفهوم لكنه نوع متحقق اى نوع طبيعى على ان الحكيم يبحث عن حقايق الموجودات فاذا حكم على شىء بانه جنس او فصل اونوع او جعلها موضوعات احكام مثل ان يقول الفصل جزء الماهيّة مميّز لها اوالنوع تمام الماهيّة المشتركه‌ٔ بين الافراد او نحو ذلك يبحث بحيث يسرى الى المعنون والاشياء بانفسها تحصل فى الذهن و فى العين فاذا كان حقيقة الفصل محفوظة الماهيّه‌ٔ ولوازمها فهى فصل والا فلا فالفصل له نحو من الوجود لا انه الوجود و سنبيّن تحقيق مرامه و مغزى كلامه فى الحكمة المشرقيّة الاخيرة بعد ورق انشاءالله .

قوله (ص۱۳۰، س۱۰) : «لما بيناه بالبرهان ان الوجود هذا .....»

فى انه لا يلزم ان يكون لكل متميّز و متعين كما فى الوجود الحقيقى المتميز بذاته المتعين بنفسه وكما فى الفصل المتعين المعين للجنس المتميز عن الفصل الآخر و عن الجنس .

قوله (ص١٣٠، س١٥) : «فالفصل اذ لم يكن ......»

يعنى ان كل فصل كما انه متميز عن‌الفصل‌الآخر بخصوصيّة فيه كذلك متميز عن‌الجنس فالجنس بنفس‌العموم متميز عن‌الفصل والفصل بنفس‌الخصوص، فظهر ان كل تميّز ذاتىّ لا يلزم ان يكون بفصل .

قوله (ص١٣٠، س١٦) : «ففصول‌الجواهر»

اى يصدق عليها‌الجواهر صدقاً عرضياً لا كصدقه على نفسه ولا كصدقه على انواعه فانه صدق ذاتى ..

قوله (ص١٣١، س٩) : «كما زعمت[1] اتباع‌الرواقيين»

لظنّهم ان‌الصورة النوعيّة حالّة" فى‌المحل المستغنى لانّ‌الصورة الجسميّة مستغنية فى‌التحقّق عنها والهيولى التى يقول بها‌المشّائون استغنت فى تحققها بالجسميّة و كل حال فى‌المحل المستغنى عرض .

والجواب ان‌الحال فى‌المحل المستغنى فى‌التّحقق والتنوّع جميعاً عرض والهيولى الاولى اوالثانية وان‌استغنت فى‌التحقق لكن لا تستغنى فى‌التنوّع فانّ الهيولى وان كانت هيولى مجسّمة لا تتنوّع الا بالصّوَر النوعيّة ؛ الا ترى انه لا جسميّة فارغة عن‌النوعية وكما انه بين‌الهيولى والصورة الجسميّة تلازم كذلك بين الجسميّة والنوعية تلازم .

قوله : «وذلك لاتحادها مع‌الفصول» و هذه‌الفصول ليست من‌الجواهر لانّ

١ـ فى بعض‌النسخ : كما زعمه .....

٢ـ وقد ذكر هذا‌البحث مفصلا فى كتاب‌الجواهر والاعراض من‌الاسفار و هو (ره) قد حقق هذا‌المبحث بما لامزيد عليه .

الجنس و هو هنا الجوهر عرض عام للفصل وليست اعراضاً والا لتقوّم الجوهر بالعرض وليست اعداماً فالصور النوعيّة وجودات خاصّة كالفصول .

قوله (ص۱۳۱، س۱۵) : «كما قال الشيخ»

و مثّل البسايط الفصليّة فيه البسايط الجنسيّة و لهذا قالوا لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصه اذ لا جنس لها فلا فصل .

قوله (ص۱۳۱، س۱۸) : «فالجوهر النطقى يلزمها .....»

اى النفس الناطقة من لوازمها الحيوانيّة فانه كما ان الجنس الاقصى و هو الجوهر ليس ذاتيّاً لهذا الفصل بل من اللوازم كذلك الجنس الاقرب و هو الحيوان والاوساط والاسباب التى ذكرها (قدس سره) انما هى فى موضعين . احدهما : فى مراتب النفس و شئونها فى البدن . و ثانيهما : فى مقامها العالى الجامع فعليات كل القوى بنحو اعلى وابسط .

قوله : «والجوهريّة بسبب التجسم الاولى بسبب الهيولى المتعلقة بها» كما فى صدق الجوهر على الانسان فى تعريفه فانه بازاء الهيولى و ذكر فى مبحث الماهيّة من الاسفار «ان الجوهر فى تعريف الجسم مأخوذ من الهيولى و قابل الابعاد فيه مأخوذ من الصورة الجسميّة» الا ان يؤل اليه اى الجوهريّة من لوازم الجوهر النطقى الذى هو العاقلة بسبب توجّهها الى الهيولى المجسّمة و تعلّقها بها .

ان قلت الكلام فى الجوهر النطقى الذى هو الفصل الحقيقى و هو العاقلة و ليس فيها الهيولى حتى يكون الجوهريّة بازائها واما اللوازم الاخرى فاسبابها من باب الفعليات و يمكن ان يقال فيها الفعليات بنحو اعلى بخلاف القوّة .

قلت : الهيولى ايضاً من الموجودات عند مثبتيها والعقل المجرد جامع الوجودات

التی دونه و وجدان النحو الاعلی منها ان فیها الابهام الوجودی و قابلیّة کل صورة وفی العاقلة قابلیه التحول الی کل معقول و فی الهیولی السعة الاستعدادیه بحیث انبجست منها کل القوی والاستعدادات وفی الجوهر العقلی السعة الفعلیّة بحیث انبعثت منه کل المبادی والفعلیات فیما دونه فهو کشجرة طوبی و هی کشجرة الزقّوم طعام الاثیم کلتاهما کثیرتا الفروع .

قوله : «فالحق ان کل بسیط صورته وجوده» ای صورته ذاته و ذاته وجوده اذالمجرّد لا مادة له فتمام ذاته صورته [1]

قوله (ص۱۳۲، س۳) : «وکل مرکب وجوده صورته.....»

لان الصورة هی الفصل والفصل هو الوجود والمادة لما کانت متّحدة بالصورة عنده فتمام وجوده هو الصوره هذا فی العین واما فی الذهن فالصورة مفهومها جزء ماهیّة المرکّب لان کلاً من مفهومی المادة والصورة ما به الشیء هو هو والمجموع حدها التام .

قوله (ص۱۳۲، س٦) : «وان کان بعض الصور......»

متعلق بقوله : «وکلّ مرکب وجوده صورة» ای وان کان بعض الصور لایقارن المادّة دائماً ولیست المادّة من لوازم ماهیاتها و من ذاتیّاتها بل لوازم وجودها ـ

۱ـ و کثیراً ما یطلق الصورة علی ذات الشیء و تمام هویة الموجود من دون اعتبار المادة فیه کما نقل عن علی ع و قد سل عنه عن العالم العلوی. قال علیه السلام:صور عاریة عن المواد خالیة عن القوة والاستعداد والسر فیه ان المادة غیر داخلة فی قوام الشیء وشیئیة الشیء بصورته التمامیة وقد قرر فی مقره ان مقارنة الصورة مع المادة فی بعض الاحیان لا یلازم تلازمهما مطلقا والموجود اذا تم نصابه و تجاوز عن هذا العالم یصیر صورة تامة کما فی المجرد عن المادة من دون تجرده عن المقدار و اذ اتم وجوده و کمل ذاته یتجرد عن المقدار ایضاً .

الطبيعي لاالمثالي فالوجود المادي والذات التي ترادف الوجود كالحقيقة من اللوازم للماهيّة وجوداً و من اللوازم الاخص لاالمساوي لكن الانتزاعيّة تنافي ان يكون قوله فالوجود متفرعاً على الاقرب فالاظهر تفريعه على الابعد والمراد ان المركب بماهو واحد موجود و ذات لا بما هو مركب ومجموع لان الوجود يساوق الوحدة ففي الحقيقة صورته موجودة و هي واحدة و مادّته مستهلكة فيها فوجود المركب بما هو مركب و كثير انتزاعيّة

قوله (١٣٢، س١١) : «ولو نظرت حق النظر....»

مراده ان اطلاق الصورة عليها ليس بمجرّد الاشتراك اللفظي بل بالاشتراك المعنوي و ليس مراده ان له معنى واحداً لا متعدداً والا فكل موضع يستعمل اللفظ في معاني يمكن القول بذلك و هو ظاهر البطلان اذ المعاني المتعددة يوجد فيها معنى واحد مشترك لا محالة كما في اطلاق الامكان على معانيه والقوّة والتقدم والتأخر والفاعل والقابل وغير ذلك .

قوله (ص١٣٣، س٤) : «وساير الصور والفصول.....»

السرّ في كون الذاتيات في الانواع عوارض لازمة في النوع الاخير بل في كل نوع عند ورود فصلها الأخير انّ الطبيعة لا يتخطّى الى مقام الآ واستوفت جميع الفعليات التي فيمادون ذلك المقام بمقتضى قاعدة امكان الأخسّ المستعمل في السلسلة الصعوديّة وان كل بسيط الحقيقه كل الوجودات التي دونه فالناطق بالفعل مثلاً كل الفصول التي للملائكة والجن والحيوان والنّبات والمعدن والامهات الا ما هو من باب النقايص .

قوله (ص١٣٣، س٦): «فحقايق الفصول ليست الاالوجودات.....»

تحقيق ذلك على ما وعدتك كما يظهر من هذاالموضع و مواضع اخرى من كتبه يستدعى تمهيد مقدمة هى: انه كما قال المحقق الشريف فى كيفيّة التركيب من الاجزاء العقليّه اشكال و اقوال لانها بعد تعدّدها فى العقل هل هى واحدة فى الخارج فى مرتبة تقرّر الماهيّة الذى اختلف فيه انه متقدم بالتجوهر على الوجود كما يقول المحقق الدوانى والمحقق اللاهيجى[1] واترابهما اوالوجود متقدم بالاحقيّة كما يقول به السيد السند و بعض المحققين او متعددة وعلى تقدير التعدد ماهيّة هل تتحد وجوداً او يتعدد وجوداً ايضاً او ليست ماهيات الاجزاء متحققة فى العين لا بنحو الوحدة ولا بنحو الكثرة بل الموجود فى الخارج ليست الا نحو من الوجود الا انه يحصل فى العقل منه بسبب التّنبّه لمشاركات اقل او اكثر مفاهيم عامّة او خاصّة ذاتيه ، ان انتزعت من نفس ذلك الوجود وعرضيّة ، ان انتزعت من وجود متعلّق بذلك لاصل[2] متصل به اقوال والمصنف (قدس سره) اختار هذاالقول هاهنا وفى موضع من مبحث العلّة والمعلول من الاسفار فظهر ان الفصل المنطقى لافصل الحقيقى ليس بازائه سوى الوجود اذ على هذاالقول ليس لماهيات الفصول تحقق فى الخارج ليكون بازاء الفصول المنطقيّة والمراد بالفصل المنطقى ليس نفس الفصليّة المعروفه فى المنطق و ان كان اكثر تداولاً اعنى الكلى المقول فى جواب اىّ شىء فى جوهره بل مقابل الاشتقاق اعنى المفهوم المعروض لذلك المأخوذ فى الحد الخالى عن الاشتقاقى و هذا هو مراده

١ـ و قد اثبتنا عدم تصلب اللاهيجى فى اعتبارية الوجود واصالة الماهية و قد كشف عن مرامه و اظهر الحق فى الهيات التجريد و قد نقلنا استدلاله و تصلبه فى اصالة الوجود «هستى از نظر فلسفه و عرفان ١٣٨٠ هق ص٥٦، شرح مشاعر لاهيجى ١٣٨٣ هـ ق ص١٨١

٢ـ قوله (س١١) : «لاصل متصل» لم اجد لهذه العبارة معنى محصلا .

(قدس سره) من قوله بعد اسطر: انالفصل المنطقى اذا كاان موجوداً لايجب.......

ان قلت : فعلى هذا ينبغى ان يقول النوع والجنس والفصل كلها انحاءالوجودات قلت لما كان شيئيّةالشىء بصورته وفصله والبواقى من الاجناس والفصول من اللوازم كما صرح به تكلم فى الفصول و هذا بيانشامل مناسب لماقيل هذاالكلام وما بعده وهاهنا بيان آخر اخص منه تتكلّم به خارجاً عن عبارةالكتاب هو انالفصل الحقيقى للانسان هو النفس الناطقة و هى عنده[٣] وعندالشيخ الاشراقى (قدس سرهما) لا ماهيّة لها سوى الوجود كالعقول ومافوقها وفصول جميع الانواع كالاجناس بالنسبة الى الفصل الاخير و صورها كالموادّ بالنسبة الى الصورةالاخيرة التى هى النفس الناطقة للنوع الاخير الّذى هو الانسان والاعراض توابع للجواهر التابعة للجوهر الاخير فلا فصل الا فصل الانسان و هو ليس الاالوجود .

قوله (ص١٣٣، س١٥) : «لا كما هو المشهور من الحكماء»

الاقوال فى الكلى الطبيعى كثير لانّ القائل بوجوده اما يقول بوجوده بعين وجودالاشخاص واما يقول بوجوده منعزلاً عنها والاول ينشعب الى اقوال ثلاثةمضت فى كيفيّةالتركيب من الاجزاء العقليّة احدها: انالجنس الطبيعى والفصل الطبيعى والنوع الطبيعى كلها واحدة فى الخارج تقوماً و وجوداً والتعدد ليس الا فى العقل و ثانيها : انها متعدده تقوماً متحدة وجوداً و ثالثها: انها متعددة تقوماً و وجوداً والثانى ينشعب الى قولين لان وجوده الانعزالى اما فى عالم الابداع و هو وجود ارباب الانواع و هذا قول من سمع من الاشراقيّة ان ربالنوع كلى اصنامه و اما فى عالم الطبيعة و هو قول الرجل الهمدانى وهما سخيفان جدّا و بانضمام قول المصنف

٣- نفى الماهية عن غيرالحق لا ملائم القواعدالنظريه والكشفية .

(قدس‌سره) و قول‌النافين اليها تصير سبعة اقوال والحق مذهب‌المصنف (قدس‌سره) وقد ذكرنا في موضع آخر ان‌الوجود واسطة في‌العروض لتحقق‌الكلى لا انه واسطة فى‌الثبوت ولكن بعض اقسام‌الواسطه[1] في‌العروض .

قوله (ص١٣٤، س٣) : «اعلم ان‌الفصل‌المنطقى اذا كان موجوداً»

اى محمولاً موجوداً فى‌العقل .

قوله : «كمراتب‌الحرارة ....» فالحرارة المشتدة‌السيالة لما كانت متصلة واحده ليس لها فرد بالفعل الاالفردالمتصل‌الزمانى المحفوظ من‌المبدء الى المنتهى فلا افراد بالفعل فيها فضلاً عن ان يكون انواعاً مختلفة بالفصول والفصول‌المنطقية هنا فى‌الفاتر والشديدالحرارة والآخر ليس بازائها فصول حقيقيّة اشتقاقية نعم لها بازائها فصول حقيقيّه اشتقاقيه اذا وجدت متشته كمافى مواضع اخرى واذ وقف هاهنا فى حد و مثله‌القول فى مراتب‌السواد السيال كالفستقى والعودى والنيلى والحالك .

قوله (ص١٣٤، س٧) : «ولا ايضاً لجميع‌الانواع‌الجوهرية فصول اشتقاقية»

اى لا اختصاص لهذاالحكم فى‌الاعراض بل يتحقق فى‌الجواهر ايضاً فان بعض الانواع كالنفس‌الناطقة ولا سيما المفارقة‌عن‌البدن وكالعقل الفعال كل منهما وجود بسيط و كل بسيط كل‌الوجودات التى‌دونه‌فننتزع منه المفاهيم الكماليّة والفصول‌ـ المنطقية التى للانواع التى تحته ولافصول‌حقيقيّة اشتقاقية فيها لان كلاً منها كل الانواع التى دونه ولكن بلا تكثر انواعاً واشخاصاً .

قوله (ص١٣٤، س٩) : «فثبت ان للوجود كمالية و نقصاً» .

فانه اذا ثبت ان هنا وجوداً واحداً وفصلاً واحدا له مراتب و عرض عريض ثبت‌التشكيك فان مافيه‌التفاوت و مابه‌التفاوت هنا واحد فهو نوع واحد بل شخص

١ـ لان‌الواسطة فى‌العروض اقسام من‌الخفى والاخفى والجلى والاجلى .

واحد كالانسان الواحد و له هذه السعة «ولقد خلقكم اطواراً» بخلاف ما اذا كان هنا فصول اشتقاقيّة بالفعل فانه يتحقق حينئذ وجودات متخالفة وانواع متباينة اذ التخالف النوعى ليس تشكيكاً .

قوله (ص١٣٤، س١٢) : «فى خصوص فرديته.....»

فيرجع التفاوت الى العوارض لان مقام الفردية مقام الاحتفاف بالعوارض فعندهم ايضاً يؤل التفاوت الى انحاء الوجودات فان التشخص بالوجود كما هو التحقيق و قال به المعلم الثانى والمصنف (قدس سره) والوجود حقيقة واحدة بذاتها شديدة و ضعيفة وكاملهٔ و ناقصهٔ و متقدمهٔ و متأخّرة وماقالوا ان تفاوت الجنس بالفصول مشيرة ايضاً الى الحق لان الفصول الحقيقية كما قال المصنف (قدس سره) هى الوجودات ولكن ظواهر اقوالهم لما كانت انكار التشكيك فى الذات والذاتى فمعنى كلامهم انّ التفاوت فى حد الفردية و انه يرجع الى الفصول هو ان الطبيعة النوعيّهٔ ليس له تفاوت بالمراتب المتفاضلة انما التفاوت فيها بالمادة والعوارض الماديّهٔ اختلاف المواد والعوارض بمواد و عوارض سابقة اخرى و هلمّ جرّاً والتسلسل تعاقبى مجوز عندهم والهيولى المجردة محال والفيض غير منقطع وكذا الطبيعة الجنسية لاتتفاوت بنفس ذاتها بل تتفاوت بالفصول و تفاوت الفصول بذواتها كالاختلاف النوعى فى الانواع المختلفة ومعلوم ان الاختلاف فى الانواع المتخالفة ليس تشكيكاً بل التشكيك هو الاختلاف فى النوع الواحد لا بالعوارض بل بمراتبه الكاملة والناقصة بحيث يكون مافيه التفاوت و مابه التفاوت واحداً وهو نفس النوع و فى اختلافه الافرادى بالعوارض وان كان النوع مافيه التفاوت ولكن نفسه ليس مابه التفاوت كما علمت .

قوله (ص١٣٤، س١٥) : «فى بعض الانواع والذاتيات....»

انما خصص بالبعض نظراً الى نفى التفاوت التشكيكى مطلقاً عن الاعراض النسبية لاعتباريتها والامر الانتزاعى فى الاكملية والانقصيّة تبع المنتزع منه والنسبة تبع الطرفين فلا مراتب فيها بذاتها كما لا افرادلها بذاتها و انما يعقل ذلك فى الماهيات المتحصلة ولذا ذكر الجوهر والكيف والكم لانّهما اتم الاعراض تحصلاً والمقولات عند الشيخ الاشراقى اربع و هى الثلاث المذكورة والنسبة و جريان التفاوت بالاشدّيّة فى المقدار والجوهر بناء على مذهب الاشراقيين من ان الشدّة والضعف غير مختصين بالكيفيات بل يسريان فى الكم والجوهر فالاصل المحفوظ فى الشدّة والضعف والزيادة والنقصان والكثرة والقِلّة اللواتى كل منها عند المشائين مختص بكل واحد من الكيف والكم المتصل والكم المنفصل هو الكمال والنقص والمشائون تبعوا العرفيات اللسانيّة والحقايق لا تقتنص من العرف واللغة .

قوله (ص١٣٥، س١،٢) : «و رجحنا هناك جانب القول بالاشدية بحسب الماهية والمعنى ....»

المراد بالماهيّة مابه الشيء هو هو اى قلنا انه يجوز ان يكون لذات الشيء او ذاتيّه بحسب ذاته و قوامه عرض عريض بحسب كمال فى نفس ذات الشيء و توسط و نقص فيه بحيث يكون مافيه التفاوت عين مابه التفاوت لا ان يكون التفاوت فى حد الفرديّة او بالفصول ولكن تلك الذات المتفاضلة بحسب نفس ذاتها هى حقيقة الوجود لا غير .

قوله (ص١٣٥، س٦) : «سواء كانت ذاتيات او عوارض....»

لان من يقول لا يكون لذات الشيء بذاته درجات متفاضلة و اطوار ذاتيّة يقول

به فی‌العوارض ایضاً لانها لافراد انفسها ذاتیات والمفروض انه لا یکون لشیء واحد الاطور واحد ومن یقول بجوازه لا یقصره‌علی‌المعروضات فمن فصل و جوز فی‌ـ العرضی غیرالوجود و منع فی‌الذاتی ففی کلامه تهافت .

قوله (ص۱۳۵، س۷، ۸) : «لانه بذاته متعین»

ای لانه حقیقة و هویّة بخلاف‌الماهیات التی عبر عنها بالمعانی‌الکلیّه‌ٔ فانها امور مبهمه‌ٔ لا متحصله‌ٔ حتی یتحقق فیهاشدة و ضعف فالوجود کما انه بذاته‌متعین فهو بذاته متفنن بفنون .

قوله (ص۱۳۵، س۹، ۱۰) : «فهو بذاته منقدم و تقدم........»

لبساطة کل مرتبة من‌الوجود فلیس فیها المتقدم ممتازا عن‌المتقدم ولاالشدید عن‌الشدّة والکامل عن‌الکمال ولذا کان مابه‌الامتیاز فی‌الوجود عین مابه‌الاشتراک .

قوله (ص۱۳۵، س۱۱، ۱۲) : «وعدمه نقص و ناقص........»

لما کان‌النقص عدماً لم یقل‌الوجود بذاته نقص و ناقص بل عدمه کذلک فان حیثیّة الوجود حیثیّة‌الاباء عن‌العدم نعم‌قد یقال‌النقص علی‌نفس مرتبه‌ٔ فاقدة‌لکمال مرتبة اخری و هو یکون عین حیثیّة هذه‌المرتبه‌ٔ من‌الوجود و حیث ان له معنیین حصل‌التوفیق بین کلامه هذا وبین قوله‌ان‌الوجود مما یتفاوت کمالاً و نقصاً وبهذا ایضاً یدفع شبهة عن مقام‌التوحید و هی انه‌اذا کان للوجود مراتب متفاوته‌ٔ بالکمال والنقص والکمال عین‌المرتبة الکامله‌ٔ والنقص عین‌المرتبة الناقصه‌ٔ لبساطه‌ٔ کل‌مرتبة وعدم ترکبها من جنس و فصل فان‌المراتب‌کالفصول الاخیرة البسیطة اوالاجناس‌ـ العالیة البسیطه‌ٔ والکمال والنقص متباینان کان حقیقه‌ٔ الوجود کثیرة لاواحدة وبیان

الدفع انه ان اريد بالنقص فقد مرتبةلمرتبةاكمل فهو مباين للكمال لانه عدم لكنه ليس عين المرتبه‌ٔ الناقصة من الوجود بل من اللواحق السلبية وان اريد نفس هذه المرتبة كالوجود الفرقى بالنسبة الى الوجود الجمعى فهو لا يباين سنخ الكمال لانه سنخ الوجود وفى الحقيقة المشككة التفاوت بسنخ الحقيقه‌ٔ لا بامر زايد كما ان الاشتراك بسنخ الحقيقه‌ٔ .

قوله (ص١٣٦، ١، ٢) : «وكذا المشائون زعموا......»

بناءً على المشهور من ان الشدة والضعف مختصان بالكيفيّات كما انّ الزيادة والنقصان مختصان بالكم المتصل والقِلّة والكثرة بالمنفصل .

قوله (ص١٣٦، س٥، ٦) : «لانه كساير المعانى.....»

اى لان موجوديّة العامّة ان قلت فما معنى قولكم الوجود مقول بالتشكيك والمقول معناه المحمول الكلى و هو حكم الوجود العام قلت الوجود فى قولنا هذا عنوان الحقيقة و مرآت لملاحظتها فحكمه حكم المعنون بل لا حكم له لانه الفانى فيه ومعنى التشكيك المثبت للحقيقة المنفى عن هذا المفهوم ان لها عرضاً عريضاً و مراتب ذاتيّة متفاضلة واين هى من المفهوم فاذا جعلت المرآت مرئيّه‌ٔ وما ينظر به ما ينظر فيه يقال لا تفاوت فيه لكونه مفهوماً لاحقيقة .

قوله (ص٣٦، س١١، ١٢) : «والجواب بلسانهم.....»

ان الفصل فى ذاته امر بسيط اى ماهيّة بسيطة لا جوهر ولا عرض اى شئ من الاعراض الخاصّه‌ٔ من الكم والكيف و غيرهما من الاجناس التسعة بمعنى انه لا يصدق شيء منها على ذلك الامر البسيط صدقاً ذاتياً وان صدق صدقا عرضيا اذ لو صدق شئ منها صدقا ذاتياً لتركب و ليس يلزم ان يكون كل عرض مجنّساً بواحد عن التسعه‌ٔ و

ان صدق عليه العرض المطلق صدق اللازم على الملزوم فان العرض المطلق ليس جنساً لانّه من العروض و هو الحلول و الوجود الرابطى بالموضوع وهو بعد تماميّة ماهيات المقولات العرضية و قد صرحوا بان كثيراً من الاعراض توجد غير داخلة تحت الاجناس التسعة و ان اجناسها تسعة لا مطلق العرض كالنقطة والوحدة والحركة والوجود الخاص الامكانى و نحوها عندهم و عدّوا منها فصول الاعراض و ليس يلزم ان يكون كل جوهر مجنّساً بالجوهر حتى يصدق عليها صدقا ذاتياً بل ربما يصدق على شىء صدقاً عرضيّاً و من ذلك فصول الجوهر و بالجملة فالفرق بين مشرب المصنف (قدّس سرّه) و بين مشربهم ان الفصول عنده (قدس سره) وجودات خاصّة و عندهم ماهيات بسيطة كما حققنا .

قوله (ص۱۳۶، س۱۳) : «ففصل السواد سواد.....»

لان الجنس الذى هو السواد لازم غير متأخر فى الوجود لفصله المقسم و بعبارة اخرى الجنس من عوارض الماهيّة للفصل لا من عوارض الوجود له و لان احدهما يحمل على الآخر و مفاد الحمل هو الاتحاد فى الوجود ولاتحادهما جعلاً ثم بهذا الذى ذكروا حصل التوفيق بين قولهم انّ الاشد والاضعف فى السواد مثلاً يرجعان الى الفصول وقولهم ان القابل للتشكيك بالاشديّة والاضعفيّة معانى النور والسواد و غيرهما من الكيفيات اذ قد علمت ان فصل السواد لم يخرج عن معنى السواد و كذا فصل النور و غيره .

قوله (ص۱۳۶، س۱۳، ۱٤) : «واما بلسان هذا الوقت....»

ان قلت المشائون الّذين ارجعوا التفاوت الى الفصول ان اعتقدوا انّ الفصول ماهيات بسيطة كما قلنا و هو الاظهر رجع التفاوت الى الماهيّة وان استشموا رائحة

ماهو التحقيق عند المصنف (قدس سره) من ان الفصول وجودات خاصة على ما وجّهنا كلامه وقعوا ايضاً فيما هربوا عنه فان الوجود حقيقة واحدة و صارت ذات مراتب متفاوتة متفاضلة وهم متحاشون عن وجدان حقيقة ذات مراتب كاملة و متوسطة و ناقصة اية حقيقة كانت كما ينادى به ادلّتهم قلت لم يقعوا فيما هربوا ولم يمكن الزامهم بذلك ان اعتقدوا الفصول ماهيّات فلما علمت ان الاختلاف التباينى كالنوعى والجنسى و نحوهما ليس تشكيكاً ومعلوم ان كل ماهيّة فصليّة مباينة بتمام ذاتها البسيطة لماهيّة فصلية اخرى و اما ان اعتقدوها وجودات فلأنّ الوجودات على ظاهر مذهبهم حقايق متباينة بتمام ذواتها البسيطة كالتباين بين الاجناس العالية البسيطة و معلوم ان امثال هذا الاختلاف ليس تشكيكاً وما كتبنا سابقاً ان قولهم بان التفاوت فى النوع الواحد فى حد الفرديّة وفى الجنس بالفصول قول بالتشكيك فى حقيقة الوجود فان التشخص بالوجود والفصل هو الوجود وكذا ما الزمهم به فى الاسفار من الوقوع فى التشكيك فى الوجود فيما قالوا ان تقدم الجوهر الجنسى فى العقل الاول على الثانى وفى الهيولى والصورة على الجسم ونحوهما يرجع الى تقدم وجود ذلك الجوهر على هذا الجوهر ومافيه التفاوت فى الجوهر غير مابه التفاوت وهما فى الوجود واحد انما هو بناءً على تأويل مذهبهم فى باب تباين الوجودات كما مرّ فى اول هذا الكتاب و ذلك لحسن الصدق منا و من المصنف (قدس سره) بان فيهم محصّلين و محقّقين فكيف يتفوّهون بالتباين مع ان الوجود مشترك معنوى و عدم جواز انتزاع مفهوم واحد من حقايق متخالفة بما هى متخالفة .

المشهدالثانی

قوله (ص۱۳۷، س۱) : «المشهدالثانی فی وجوده تعالی وانشائه النشأةالآخرة والاولی۱» .

ای فی فعله وانشائه المبدعات الّتی هی فی الحقیقة من الآخرة ولیست من الدنیا «الاول تعالی تام الوجود» ای لیس له حالة منتظرة «فوق التمام» ای کل وجود و کمال وجود فیماسواه مترشح منه فلایعوزه شیء من کمال اعم من الکمال الاول والثانی او صفة خاصّة بالثانی واما کونها فی الاول تعالی عین ذاته فهومقتضی البرهان «اوارادة» خلافاً للکرامیة القائلین بحدوث الارادة بل جمیع الصفات اوداع خلافاً للمعتزلة القائلین بان الداعی علی الایجاد ایصال النفع علی العباد ولیس عندهم واجب الوجود بالذات غایة الغایات کما برهن علیه الحکماء

قوله (ص۱۳۷، س۹) : «فلا یعتریه تغیر ولا تأثر و انفعال من غیره»

ولو کان ذلک الغیر حیثیّة انضمامیة من الفاعلیه الزایدة الحادثه واما الانفعال عن الغیر المنفصل فهو ایضاً یلزم لان العرضی الحادث لا یمکن ان یعلل بذاته القدیمة او تعقل زاید للفعل من الصورة المرتسمة اوتعقل الاصلح کما یقوله المعتزلة فی باب مرجّح الحدیث۱ اولاتعقل لغرض زاید والالم یکن مختاراً حقیقیّاً کما فی المختار الامکانی حیث انه مسخرمقهور للتصدیق بفایدة الفعل «ولوکان فی وجوده» هکذا فی کثیر من النسخ والصواب فی وجوده من داع زاید او وقت کما قال الکعبی اختص

۱ـ ای الحادث و قداختلفوا فی مرجح الحدوث و اتم الاقول مختار العرفا : «وللناس فی ما یعشقون مذاهب»

الحدوث بوقته اذلا وقت قبله او مادّة اوآلةلو استدعى فعله الكلى مادة وآلة بالفرض بمعنى تقدير العقل فلا يكون اولاً من كل وجه اى ولو من جهة الفاعليّة والحال انه تعالى كما انه اول بالـذات اول من جميع الجهات اذ لا جهة فى ذاته سوى صـريح ذاته ولما كانت حقيقة فاعليّته ذاته اذ مبدء صفاته الاضافية ذاته لزم تأخر ذاته عن الغير تعالى عن ذلك .

ان قلت: لايلزم تأخر فاعليته عن الغير اذ لا علّة للداعى او الوقت او المادة او الآلة سوى ذاته لأدلّة التوحيد .

قلت : المفروض انه لا فاعليّة له تعالى بلا داع او وقت اونحوهما ففى فاعليّته للداعى يلزم داع آخر و للوقت وقت آخر وهكذا فيلزم اما التسلسل واما وجود شىء مقدم على فاعليّة .

قوله (ص١٣٨، س٢) : «لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته»

لانه لما كان تامّاً و فوق التمام ولا مساوى له فضلاً عن الاكمل منه فلا محالة لو تغيّر فرضا لكان تغيّر الى الادنى من الكمالات الامكانـيّة المعلولة بـل المعلولة لمعلولـه .

قوله (ص١٣٨، س٣) : «طبعاً»

هذا القيد لاخراج الخلع واللبس للهيولى فى الانقلابات العنصريّة قسراً فان التغيرات فى العالم لا يخرج من قسمين، اما بطريق الخلع واللبس كخلـع الصورة الهوائيّة عن الهيولى و لبس الصورة المائية و خلع البياض عن القرطاس[1] ولبس السواد واما بطريق

١ـ لان الخلع واللبس تكونان فى الجوهر والعرض ولايختصان بالعرض اوالجوهر فقط

الاستکمال کصیرورة الجماد نامیاً والنامی حیواناً والحیوان انساناً حیث انّ المادّة حصل لها من الکمال ما حصلته قبل مع شیء زاید [۱]

قوله (ص۱۳۸، س۳) : «ولما سبق ان کل متحرك بل کل متغیر.....»

لکن عبر به لان الکون والفساد اللذین عند القوم من اقسام التغیر لا التحرك لکونهما دفعیین عندهم وعنده (قدس سره) بنحو التدریج والحرکة الجوهریّة [۲] .

قوله (ص۱۳۸، س٤) : «فهو ذو ماهیة لا اقل»

لان کل ذی مادّة فهو ذو ماهیّة ولا عکس فالملحق بشیء ان لم یکن فی مرتبة من مراتب وجوده بل کان فیها استعداده کان ذلك الشیء ذا مادّة حاملة لاستعداده ایضاً لان القوة التی فی الخارج والخلو الذی فی حاق الواقع الذی هو مرتبة من الوجود لها قابل واقعی هو المادة وان لم یکن فی المرتبة من الواقع التی هی شیئیة الماهیّة فقط کان ذا ماهیة فقط لان القوة التی هی الامکان الذاتی والخلوّ الّذی فی مرتبة الماهیة من حیث هی یکفیهما القابل التعملی العقلی ولکن الاول تعالی لما کان صرف الوجود الّذی لا اتم منه و هو حاق الواقع وعین الاعیان و متن نفس الامر فلو کان فیه خلوّ و کان قوة واقعیة واستعداداً عینیاً لکونه فی الموضوع الواقعی العینی و حامل الاستعداد هو المادّة کان ذا مادة والمادة لا تحصل لها الا بالصورة لمکان التّلازم بینهما فکان جسماً «تعالی عن ذلك علوّاً کبیراً» .

۱- لان فی الاستکمال علی طریقة صدر المتالهین لبس ثم لبس لا خلع ولبس و بناءاً علی طریقة الشیخ واتباعه واترابه خلع و لبس والقول بالکون والفساد باطل والشیخ قائل بالخلع واللبس حتی فی الاستکمالات الطولیة

۲- بناءاً علی طریقة القوم حصول هذه التغیرات فی الصور الطولیة والعرضیة لیس تدریجیاً بل دفعی و اعلم ان هیهنا بحث ذکره المصنف فی الاسفار وتعلیقاته علی الحکمة الاشراق

قوله (ص۱۳۸، س۶) : «فی‌الاشارة الی ان صفات‌الله تعالی.....»

ان قلت : هذاالمشهد فی افعاله تعالی‌وقد فرغ عن‌الکلام فی معرفة ذاته وصفاته وما یتعلق بهما مما هو مذکور فی‌المشهدالاول‌فایّة مناسبة لهذه‌الاشارة بهذاالمقام؟

قلت: مناسبتها من حیث انها مبادی الفعل فان‌الفعل‌الاختیاری هوالذی یکون یکون مسبوقاً‌بمبادی‌اربعةهی‌العلم‌والمشیة‌والارادة و القدرة سیما انه بصدد اثبات انه تام‌الفاعلیة و غنیتها عماسواه و انه دایم[1] الفیض غیر منقطع‌الجود ازلاً و ابداً ولا شك ان قدم‌الصفات بل عینیتها للذات یثبت‌هذاولا سیّما ان علمه فعلی و مشیته و ارادته نافذتان و قدرته احدیة التعلق و خصوصاًان احدی مراتب علمه‌الحقایق‌المتأصلة‌التی هی ارباب‌الانواع وانها فی‌شیئیه‌ المعلوم‌اقوی من‌نفسها فانها بوجه‌افعال‌الله‌الابداعیة لکونها عقولاً فعالة تؤدی و تسوق الی‌الاظلال فتدوم الاجادة والافضال .

قوله (ص۱۳۸، س۱۰) : «قد خرج فیه من‌القوة الی‌الفعل....»

الاولی یجب ان یکون جمیع کمالاته‌بالفعل و یمکن ان یقرء بالبناء للمفعول من باب‌التفعیل ای یعتقد فیه تعالی ان صفاته‌من باب‌الفعل المحض لا شوب قـوة فیها فالمعنی اخرجت بحسب‌الاجتهاد العقلی من‌اعتقاد شوب‌القوة فیها الی اعتقاد الفعلیّة المحضة فیها اوالقوة بمعنی‌الشدة کما وقع‌فی کلام‌المعلم‌الاول ای‌من‌الجمع الی‌الفرق ومن‌الاجمال الی‌التفصیل و من‌الاحدیّة الی‌الواحدیة او الی‌الظهور فی‌المظاهر کما یقول: ان صفاته کل‌الصفات فعلی قرائة التفعیل ضمیر غیره فی‌قوله: «لاجهة فیه غیره» راجع الی‌الفعل و علی‌الثانی الی وجوده او انه اسم ای غیر هو لانه قدیکتب‌بدایرتین

۱ـ و کلما له مدخلیة فی فاعلیته تعالی یکون عین ذاته‌فتکون ذاته مبدء افعاله من دون اعتبار امر زائد علی ذاتـه .

أشارة الى صفتی الجمال والجلال وقدیکتب بدایرة واحـدة اشارة الى اتحـادهما و عینیتهما لذاته تعالی ولهذا یمکن ان یکون اسماً فی قوله تعالی «سنریهم آیاتنا[۱] فی ـ الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انّه الحق» .

قوله (ص۱۳۸، س۱۲) : «وقد مر ان وجوده کل الوجود......»

قد مرّ فی الحاشیة ما یتعلق بالمقام فتذکر واما ان صفاته کل الصفات فعلمه کل العلوم کما قال تعالی: «ولا یحیطون بشیء من علمه الا بما[۲] شاء» و مشیّته کل المشیات کما قال تعالی «وما تشاؤن الا ان یشاءالله[۳]» و قدرته کل القدر «ان الله علی کل شیء قدیر[۴]» و هکذا .

قوله (ص۱۳۸، س۱۳) : «وما هذا شأنه یکون کل شیء»

ای وجوداً من حیث الظهور واما الاشیاء من حیث الحدود والفقدانات فاعدام و من حیث شیئیّة الماهیّة فهی دون الظهور کما انها دون الوجود .

قوله (۱۳۹، س۳) : «ومن استصعب»

فان صورة الشمس مثلاً التی هی علمنا لا یحکی عن القمر والشجر والحجر فضلاً عن الکل فکیف یکون علم الله البسیط الواحد الذی هو عین ذاته کاشفاً عن ذاته کاشفاً الاقدس و عن غیره حاکیاً عن کل شیء ؟

والجواب ان علمه وجوده البسیط المبسوط ووحـدته وحـدة حقّة حقیقیّة لا عددیه محدوده کوحده الشمس والقمر فوجوده الصرف الحقیقی حاضر ذاته لذاته فهو علم بذاته وبما عدا ذاته لانطواء کل وجود فی وجوده و کل ماهیّة تحت اسمائه

۱ـ س ۲ ی ۹۸
۲ـ س ۴۲ ، ی ۲۶
۳ـ س ۴۲، ی ۴۸
۴ـ س ۲۵، ی ۳۸

وصفاته و آيتهالعقل البسيط الخلاق للمعقولات التفصيليّة فانه علم واحد و صورة علميّة واحدة بمعنى ما بهالشيء بالفعل وعقل واحد بكل معقول لأن كل مجـرد عقل و عاقل و معقول والعقـل البسيط كل المعقولات و هو وجود ولا ماهيّة له الاّ ان مفاهيم كل المعلومات لوازم غير متأخّرة فى الوجود عنه ۵ .

قوله (ص۱۳۹، س۱۰) : «العلم هنـاك فى شيئـية المعلوم اقوى من المعلوم ۶ فى شيئية نفسه»

بل العلم هاهنا ايضاً اقوى لان الاشياء بـانفسها تحصل فى الـذّهن فماهيّاتها محفوظة فى الموطنين فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر و بـالحجَر حجر و وجودها فى الذّهن وجود نورى بسيط وان كان وجودها الخيالى و وجودها العقلى بعلاوة هذا مجرد محيط بكل افراده بخلاف وجودها فى عالم الطبيعَة فانه ظلمانى ميت مجهول داثر زايل فاذا كان هذا هكذا! فماظنك بالعلم هناك فانـه النحو الاعلى من المعلوم و شيئيّة الشيء بتمامه والوجود هناك انور و ابسط و اشد تجرداً بمـا لا يقاس و لهذا يطلق نفس الامر على ظهورها العـلمى الاولى فانه ماهى عليـه حقّاً و حقيـقـةً ۱ .

۱ـ لان تركب الوجود مع الماهية تركيب عينى اتحادى والتاخر والعروض انما يكونان فى الذهن والتعمل العقلى

۲ـ لان الوجود الذى علم بالاشياء الخارجية و علة لتحققها اقوى من المعلول المفاض والمعلول الموجود فى العلة بوجود جمعى كان اتم و اقوى وانفذ من الوجود الفرقى الخاص للمعلول واما نفس المفهوم الحاصل للعلة او نفس المفهوم الذى يحصل فى الذهن من الاشياء وجود تبعى وليس وجود المعلول فى العلة من هذا القبيل

۳ـ واهل الحق ذهبوا الى آن حقيقة كل شىء عبارة عن تعينه فى علم الحق و مرتبة الواحدية لاالاحدية الذاتية التى تفنى فيه جميع التعينات و كافة الانيات .

قوله (ص۱۳۹، س۱۱، ۲۲) : «فوق‌الشیٔ و یزید»[1]

والاظهر هوالشیء بدل فوق‌الشیء .

قوله : «قال‌الله تعالی : وما امرنا الا[2] واحـدة»

ای ما امرنا الصادر عن ذاتنا بلا واسطـة الا کلمة واحدة «فان‌الواحد لا یصدر[3] عنه الا الواحد» او ما عالم امرنا الا کلمةواحدة علی ما هو مذهب‌المصنف (قدس سره) ان جمیع‌العقول کشیء واحد ذی مراتب و عالم‌الامر کـلام‌الله و مثله النفسـ الناطقـة الکاملة واحدة ذات مراتب متفاضلة من‌اللطایف السبع او ما امـرنا الّذی هوالوجودالمنبسط الذی لا تکثر فیه الا بتکثرالماهیات الا واحدة و هو کـلمـة کن التی بهاالماهیات یکون و انما کلامه سبحانه فعله کما فی خطبـة نهج‌البلاغة .

قوله (ص۱۳۹، س۱۵) : «لو صدر عن کل عقل عقل»

ای لو صدر عن‌الواحد المحض واحد محض لما وصلت‌النوبة الی‌الجسم لکونه مرکّباً و کثیرا من حیث‌الترکب من‌الهیولی والصورة و ترکب‌الجسمیة من‌الاجزاء‌الغیر المتناهیة ولو صدر عنه‌الکثیر بالذات‌الخارجی لکان فی ذات‌الحق کثرة بالذات فلا بدّ ان یکون وحدة فیئیّة انزل من وحدته‌ذاته[4] بان‌یکون واحداً بالذات کثیرا بالعرض لان‌الماهیّة والامکان و نحوهما مجعولـة بالعـرض .

۱ـ س ٤ ، ی ٥ و٦

۲ـ والمراد بالامر هنا لیس‌الامرالتشریعی لان‌الامرالتشریعی کنهیه متعدد کالامر بالصلوة والصوم والحج وسایرالعبادات فالامر هوالامر التکوینی و ما هو من‌صقعه‌تعالی واحد بالوحـدةالاطلاقیة و هـوالوجود المنبسط علی‌الماهیات .

٤ـ ای الوحدة الظلیة التی تحکی عن ذاته و هو کظل‌تابع للذات .

قوله (ص١٤٠، س١٠) : «فبجهة وجود ذاته ....»

لما صدر عن العقل الاول ثلاثة اشياء و لزم ان يكون فيها جهات ثلاث و ان شئت سمّ تلك الجهات: بالوجوب والوجود والامكان و ان شئت سم : بالنور والظل والظلمة . وان شئت سم : بتعقل المبدء وتعقّل ذاته النوريّة اى وجود العقل و تعقل ذاته الظّلمانية اى ماهيّة الامكانيه فبجهة الوجوب اوالنور او تعقل مبدئه صدر عنه العقل الثانى و بجهة الوجود اوالظّل اوتعقّل ذاته النوريّة صدر منه نفس الفلك الأقصى و بجهة الامكان اوالظّلمة اوتعقل ذاته الظلمانيّة صدر منه جسم الفلك الأقصى الأشرف بالأشرف والأخسّ بالأخس كمن تصور فى نفسه كمالاً وحصل منه فى وجهه نضارة و بشاشة او تصور فى نفسه نقصاً و عيباً و حصل منه فى وجهه انقباض[٥] و كدورة و نعم ما قال الشيخ عبدالله الانصارى (قدس سره) بالفارسيّة :

« الهى چون در تو نگرم پادشاهم تاج بر سر ؛ و چون در خود نگرم خاكم و از خاك كمتر» .

قوله (ص١٤٠، س١١) : «ومن جهة ماهيته.....»

انما لم يضف اليه المعقولة و نحوه هاهنا اشارة الى انه لا تفاوت بين جعل الجهالات التعقّلات والمشاهدات اونفس ذوات المعقولات بدون وصف المعقوليّة و ان كان الاولى جعل الجهات علوماً لكون العلم مبدء الفيض سيما العلم الفعلى الوجوبى واعتراض الفخر الرازى على الحكماء بـ :ان الامكان سلبى فكيف يكون منشأ للفلك منسوب اليه تعالى بالذات اشارة الى وقع بعض الاوهام العامية من ان اسناد هذه

٥ـ بشاشة العقل وابتهاجه انما هو سبب وجود نورى بسيط وانقباضه و كدورته سبب و علة للجسم الفلكى وان شئت قلت : ضحك العقل و تبسمه سبب لوجود العقل و بكائه و تكدره عين وجود الجسم والله هو المنزه عن صفات الاجسام .

خطاء اذ لیس مرادهم انالامکان اوالماهیةنفسهما مصدر بلوجودالعقل مکتسباً کسوة الامکان اوکسوةالماهیَّة الامکانیَّة مصدرلجسم الفلك کماانوجوده مضافاًالیالواجب بالذات مصدر للعقل الثّانی و قد اشار(قدس سره) الیه بقوله : صدر منه والکل منسوب الیه تعالی بالذات اشارة الی دفع بعض الاوهام العامیة من ان اسناد هذه الاشیاء الیالعقل تفویض و مناف لعموم قدرةالله تعالی و بیانالدفع انالاسناد الی العقل مثلاً لاینافیالاسناد الیالله لانالعقل یدالله و کلمةالله علی ان اسنادالعقل الی الله اسنادالکل الیالله لانالعقل کل مادونه منالوجودات والفعلیات و بهذا یدفع هذا الوهم عن قولهم الواحد لایصدر عنه الاّالواحد ایضاً و ایضاً عنه دفع آخر و هو انّ المراد بهذاالواحد الصادر الوجودالمنبسطالصادر عنالوجوب و هو واحد بالوحدة الحقّة الحقیقیَّة فلا یشذ عن ساحة حضورصدوره وجود والماهیاتالاعتباریة صادرة ثانیاً و بالعرض و هذا فیالنظام الجملی واما فیالنظام التفصیلی فبالترتیب الّذی ذکروه شکرالله سعیهم و لعله (قدس سره)لهذهالاشارة و للاشارة السابقة الی دفع الاعتراضالفخرالرازی وانالکثرةفیالعقلولحوقالماهیةبهبالعرضعبربالمنهجالعرشی

قوله (ص١٤٠، س١٧) : «قالالله تعالی : واوحی فی کل سماء امرها»

ای نفسها العقلیة التی هی من عالم الامر والموحی الیه هوالسماء الطّبیعی والوحی لغةالسرعة .

قوله (ص١٤١، س٢) : «الی غایات عقلیة.....»

ایالعقول العرضیَّة منالطبقة المتکافئة و هی اربابالانواع فانالموجودات الطبیعة یتحرك جوهراً حتی یشتدوتتکامل فیلحق و تتحول صورتها الطبیعة بعد

بلوغ آجالها الى صورتها المثاليّة ومعناهاونفوسها الى ارباب انواعها ان قلت فى كون الحركة طبيعيّة مع استنادها الى اشواق واردات تهافت لأنها تكون حينئذ اراديّه .

قلت المراد بالطبيعيّة هوالجوهرية و ان اريد ظاهرها ايضاً لا بأس به لان الفاعل المباشر للحركة فى جميع الحركات هوالطبيعة و على هذا حمل ما نقل عن المعلم الاول ان حركة الفلك طبيعيّه .

قوله (ص١٤١، س٦،٧) : «فيكون الجواهر المفارقة......»

اى ارباب انواع البسايط والمواليد العنصريّة على عدد المحركات والحركات الكليّة الحادثه المنقطعه فى كل نوع نوع و اما الدائمه فى الفلكيّات فبيانها على الخصوص فى قوله ثم انه قد ظهر (الى آخره) .

قوله (ص١٤١، س٨) : «فوق الخمسين على قول المعلم الاول»

واما على ارصاد الفاضل بطلميوس فهى اربعة و عشرون .

قوله : «هى صور هذه الحركات» المراد بالصورة فى الموضعين مابه الشىء بالفعل والمراد انها ينبوع هذه الحركات والاشواق .

قوله (ص١٤١، س١٣) : «فجنود الله كثيرة»

متفرع على جميع ما ذكر فى هذا الاشراق والمراد بالجنود فى الآية اعم من المبادى المفارقة والمبادى المفارقة والمبادى البرزخيّه كما مر ان عدد المحركات كعدد المتحركات و كما ان المبادى الغير المفارقة والملائكه المدبرات امراً لها كثرة وافرة لا تعدّ كذلك المبادى المفارقة العقليّة والملائكه الصافات صفّاً والسابقات

سبقاً لا تحصی فان الانوارالاٴسفهبدیّة الکاملة بعد مفارقة النواسیت یلحق بالقوا. ویزداد عددالقدیسین الی غیرالنهایة کماقال الشیخ الاشراقی (قدس سره) .

قوله (ص١٤٢، س٦) : «ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات.....»

و کان الوجوب الذاتی والدوام الزمانی عند هؤلاء و عندالقائلین السابقین من الطباعیة والصابئین مساوقان و کذا عند اللاحقین المذکورین فالمغالطة من باب اشتباه العام والخاص او من باب سوءالتألیف والاستنتاج عن موجبتین فی الشکل الثانی هکذاالفلك اوالمادة باقسامها اوالزمان و نحوه دائم والاٰله هوالدائم فالفلك هو مثلاً الاٰله و من تفوّه من هؤلاء بان المادة هی المبدء فهو اقرب الی التأویل بان یراد بالمبدء المبدء القابلی و هو اول السلسلة الصعودیّة .

قوله (ص١٤٢، س١١) : «وهم الحرنانیون»

وهم منسوبون الی «حَرنان» بالحاء والراء المهملتین والنون رئیسهم و هم التخمیسیون القائلون بقدماء خمسة و مرادهم بالخلاء هوالمکان کماان المجوس ثنویّون والنصاری تثلیثیّون و بعضهم عبّروا عن ثلاثة اقانیم باُقنوم الوجود و اُقنوم العلم و اقنوم الحیوة و کلامهم اقرب الی التأویل و ان جعلوا التثلیث باعتبار المفهوم العنوانی لاالحیثیات المختلفة للوجود والعلم والحیوة کانوا موحّدین و هؤلاءالفرق الثّلاث مشرکون «ءارباب متفرقون خیر ام الله الواحدالقهار» والضّمیر فی انها خمسة الی الاٰلهة المستفادة من المقام لا الی الاله لمکان الهیولی و غیرها ولا الی المادّة مثل السوابق لهذا ایضاً .

قوله (ص١٤٢، س١٤) : «وهؤلاء اقرب الکفرة الی المعقول»

ای کل هؤلاء الفرق المعدود یعدون انفسهم من ارباب المعقول حاشاهم عن

نسبـَة هؤلاء اليهم كما ان اهل الجاهليـَّة الثانيـَة يعدون انفسهم من اهل الكلام و الملبين وحاشا الملـَّة البيضاء عنهم .

قوله (ص۱٤۳، س۱) : «حين كان يصلح لوجوده»

هذا هو القول بالاصلح و ان الاصلح بحال العالم ان يوجد فيما لا يزال و علم الله ذلك منه و هذا هو المخصص لحدوثـه والعاقل يعلم ان اية مصلحـَة تفوت لو كان العالم مستنيراً اضعافاً مضاعفـَه بنور الوجود الـّذى هو خيـر محض و ايـَة مصلحة فى العدم الـّذى هو شرّ محض .

قوله (ص۱٤۳، س۱۳) : «ما تخيله فى وهمه ....»

لعلك تتوهـّم ان الصواب ان يقال ماتوهـّمه اوتصوره فى وهمه لان الوهم يدرك المعانى لا الصور المتخيلـَة و ليس كذلك لان المراد بالتخيـّل فى الوهم ما هو فعل المتخيلـَة من تركيب المعنى بالمعنى كتركيب الالهيـَّة بالحـق بالمعنى الـّذى استحسن وهمه و من المقررات ان القوة المتصرفـَة اذااستعملها الوهم يسمى متخيلة كما اذا استعملها العقل تسمى متفكرة والمراد بالتصور فى الخيال مثل تصوير الخيال نور السماوات والارض بصورة نور الشمس و احاطته بصورة الامتداد الكمى .

قوله (ص۱٤۳، س۱٤) : «بنور هدايته»

اى بنور مستعار من الله يكتحل به عقولهم فيرونه بعينه اتقوا فـراسـَة المؤمن فانه ينظر بنور الله واعرفوا الـّله بالـّله .

قوله (۱٤٤، س۳) : «ما تصوروه»

والمراد بالتصور تعريف الاله بانه الكامل المطلق و تصديقهم بان غير الله هو

الله انما هو لان الکمال عند کل طائفة شیء فکل واحد من الناس یخضعون عندالکامل المطلق و یعشقونه و یمجّدونه وهذا فطرةالله التی فطرالناس علیها .

قوله (ص١٤٤، س٦) : «الا ان کفرهم لاجل تصدیقهم»

وقد قال علی علیه‌السلام : «اول‌الدین معرفَة الله و کمال‌المعرفة التصدیق به»
والاولی ان یقال کفَرهم لاجل حصرهم و تقیدهم الحقیقة :

«جمالك فی کل الحقایق سایر   ولیس له الا جلالك ساتـــر»

وایضاً جمیعهم مسلمون لأنهم یدرکونه و کفـرهم لاجل عدم استشعارهـم باستشعارهم وان‌المستشعر به ماذا کماقیل:

اگر مؤمن بدانستی کـه بت چیست   یقین‌کردی که‌دین دربت‌پرستی‌است

قوله (ص١٤٤، س١٢) : «لان امره ماض»

المؤتمر بهذاالامر الماهیَّة فی‌الکل والمادة فی‌البعض والامرالوجودی الّذی هو کلمَة کن اذ تعلق بماهیَّة قبلته والصورةالتی اذا تعلقت بمادَّة انقادت لهـا فاذا قال‌الحق لماهیَّة الالف اقبلی‌الوجودالاستقامی قبلت و لماهیَّة الدال اقبلی‌الوجود الاعوجاجی قبلت و لمادَّة الورد اقبلی‌الوجوداللطیف‌العطری قبلت و لمادَّةالشوك اقبلی‌الوجود الشوکی قبلت و هکذا فی‌الماهیات والمواد الآخر ففی‌الکل لاسبیل الاالطاعة لاتستطیع تمرداً ولا خلافاً لانّه امره‌الّذی بلاواسطة بخلاف‌الامرالتشریعی لانه امره‌الذی بواسطَة مظهره‌الاعظم وهولسان‌الله تعالی و هذا کما ان‌النفس الناطقة امرها لقواها الّذی بلاواسطَة من جارحة او غیرها ماض علی تلك‌القوی و اما امرها الّذی بواسطَة اللسان و غیره ففیه‌یتطرق‌الطاعة والمعصیَة .

قوله (ص۱٤۵، س۳) : «اعلم ان الاول تعالی اشد سار و مسرور و مبهج و مبتهج بذاته»

اعلم ان محبّة الذات للذات وللآثار باعتبار الذات تعبر بعبارات مختلفة كالسرور والابتهاج والرضا والارادة والعشق والاغتباط و نحوها والتوقيف الشرعی أن منع كونها او كون المشتقات منها اسماء الله تعالى لم يمنع الاسناد والتوصيف كما انه منع من اسميّة الخاتم والطابع مثلاً لا الاسناد والتوصيف كقوله خَتَمَ الله على قلوبهم وطبع على قلوبهم وبين اهل الشرع خلاف فی اطلاق لفظ العشق عليه والحق جوازه لقوله تعالى في الحديث القدسی «من عشقنی عشقته و من عشقته قتلته ومن قتلته فعلی ديته و من عليّ ديته فانا ديته» فهذا الحديث يفيد جواز اطلاقه عليه سواء كان بالبناء للفاعل او بالبناء للمفعول و قد رواه جمّ غفير من المعتبرين من العامّة والخاصّة حتى كثير من اهل الحديث كصاحب المجلی ابن جمهور[1] والمحقّق البهائی[2] والعلامة محسن الفيض[3] (قدس سره) وغير هؤلاء والسرّ فی عدم تداول العشق على لسان الشرع كتداوله على السنة الطريقة ان النبی من حيث انه نبی مؤدب الناس بالآداب الشرعيّة ومنظم عالم الكثرة والعشق مخرب لها ناقض تارك اياها فلم يتكلم به كما لم يتكلم بما هو نبی من مقام الوحدة الا من حيث هو ولی كقوله «لی مع الله وقت لا يسعنی فيه ملك مقرب ولا نبی مرسل» وهكذا الشعر فانه من ملايمات العشق وما ينبغی لـه .

۱ـ صاحب المجلی فی المجلی الطبعة الحجرية ۱۳۱٦ ﻫ ق ص۳۸

۲ـ الكشكول لشيخنا البهائی قده خ۲ ط۱۳۸۱ ﻫ ق ص ۲۵۰ .

۳ـ و به قال العلامة الكاشانی فی كتبه كالوافی والعلم اليقين والمحاقيق

قوله (ص١٤٥، س٤) : «اجل مدرك...»

امانه‌اجلّ مدرك فلان‌العقل‌الانسانى اعلى مدارك‌الانسانى والله‌تعالى مبدءالعقل الكلى الّذى فوقه فكيف‌المدارك‌الاخرى‌واما انه ابهى مدرك فلانه اجمل من كل جميل و اجلّ من كل جليل و كل جمال وجلال ظل جماله و جلاله و اما ان ادراكه اشد ادراك فلان له تعالى من‌الحضورى والحصولى الحضورى‌ومن‌الفعلى والانفعالى الفعلى و من‌التفصيلى والاجمالى التفصيلى‌ومن‌الاكتناهى والوجهى الاكتناهى واتمية واحد من‌الثلاثة يكفى فى اتميّة الابتهاج‌والعشق فكيف وقداجتمعت فيه تعالى .

قوله (ص١٤٦، س٣) : «سعادة العشاق المشتاقين....»

العشق اعم من‌الشوق اذ فى‌الشوق وجدان بوجه و فقدان بوجه و كل شايق عاشق ولا عكس فالنفوس الفلكيّة لجواز الفقدان عليها لكونها ناقصات مستكفيات عاشقات شايقات بخلاف‌العقول لكونها تامات لا يجوز عليها الاالوجدان فهى عاشقات خاصة فاول عشاقه ذاته‌الاقدس كما قال فالاول اجل مغتبط‌بذاته و بعده‌المراتب‌الآخر على ما ذكره (قدس‌سره) .

قوله (ص١٤٦، س٧) : «وهو ايسر غرض واسهل عرض»

تعريض بالقوم بان تحصيل‌الاوضاع للاجسام‌الفلكيّة والشوارق لنفوسها غاية سهلة بل لا بدّلها من‌الاستكمال ذاتاً وجوهراً بالحركة‌الجوهريّة و فى كل‌صفاتها بتجددالامثال كما فى‌الصفتين‌اللتين قالوا بالاستكمال فيهما فى‌الازمنة الغير-المتناهية و كيفيّة وصول‌الافلاك الى‌الغايات تتم بالحركة الجوهريّة والتبدّل-الذاتى فكل فلك له افراد متصلة و لكل‌منها قبض و تسليم لله‌الواحدالقهار فى وقت

وقت شيئاً فشيئاً و ذلك قوله : «كل يوم هو فى شأن[1]» ففى كل حين ابتداء واعادة وايجاد و ايصال و وصول لكل منها الى الغاية بحيث لا يبقى منه اثر و خبر و اما الوصول الى الغاية بنحو الانسان حيث انّه يترك البدن واستعمال آلاته عند كماله و تحول النفس الى عالم المعنى فهو غير متأت لها .

ئه فلك راست مسلم نه ملكرا حاصل   آنچه در سرّ سويداى بنى آدم ازاوست

فكما انه لا يمكن للملائكة المقربين العروج اليونسى[2] ولا يتيسّر لهم مظهرية الاسماء التشبيهية كذلك لا يتأتى الفلك الغاية التى للانسان الكامل مع انّه يلزم انقطاع الفيض لان الفلك بحركته رابط الحوادث الكونيّة الى القديم ولولاه لماتكون متكون واما الوصول الى الغاية بان يصير نفسه مفارقة عن بدنه ولا ينقطع الفيض بان يتصل نفسه بعالم العقل و يترقى نفوس كاملة من عالم العناصر وترفض البدن وتتّصل بالافلاك وتحركها ثم تترقى هذه و تتصل بعالم العقل ثم يصل بدلها من هذا العالم و هكذا فهو تناسخ باطل[3] .

واعلم ان قيام القيامة والطامة الكبرى و بعبارة اخرى وصول كلية العالم الى الغايات حتى تبلغ الى غاية الغايات طولى لا عرضى فان جميع الصور فى الحركة حتى تصير مشتدّة واشتدادها ان تستغنى عن المحال و تتحول الى عالم المثال و تصير كنقوش قائمات بذواتها لا بالالواح تكون متعلقة بل عين التعلق بالمعانى و جميع

۱- قرب حق از قيد هستى رستن است   نى ببالا و به پائين رفتن است

۲- واعلم ان معراج يونس ع كان فى الماء و معراج النبى فى السماء .

۳- واعلم ان غاية وجود الانسان و نهاية استكمالاته فنائه فى الاحدية الذاتية بحيث لم يبق له اسم و رسم لان منشأ ظهوره هو الاحدية الذاتية و بوجوده تحصل القيامة الكبرى و بفنائه و صعقه يتحقق الطامة العظمى

النفوس فى‌الحركة حتى تصير مشتدّة واشتدادها ان تستغنى عن استعمال القوى والمواد و تصير عقولاً[٢] فالنفوس الناطقة‌القدسيّة تصير عقلاً فعالا و روحاً قدسيّاً والنفوس‌الحيوانية تصير عقولاً متكافئة فى‌الطبقة‌العرضيّة فتستهلك فيها و هى محشورة الى‌الله[٣] واماالنفوس‌الفلكية فعلمت كيفيّة وصولها الى‌الغايات و يوم‌القيامة يوم نسبته الى كل‌الاوقات بل الى‌الدهر الّذى هو وعاء المجردات كنسبة اليوم الزمانى الى ساعاته و دقايقه فى الشامليّة والمشمولية بل نسبة الاوعية الى هذا الوعاء نسبة ذوات‌الاوعية الى‌الحق‌المحيط‌تعالى شأنه و جعل وعاءالوصول الى‌الغاية من‌الاوعية الزمانية للموجودات التى فى‌السلسلة العرضية الزمانيـة من‌الاوهام العاميّة فطلب‌الغاية الاخيرة متوجهاً الى غابرالازمان كطلب مبـدء المبادى ملتفتاً لفت مواضى‌الاخيان فكما ان‌الحق‌المنزّه جلّت عظمته فى مرتبة احديته و واحديته لتماميّته و احاطته و تجرده عن‌الماهية فضلاً عن‌المتعلق فضلاً عن‌المادّة لا يسعه الزمان كذلك فى مرتبة قهاريّته و ظهوره‌بوحدته فى آخريته[٤] .

ان قلت : كيف دثور كل‌العام و خراب جميع‌الدنيا القائل به‌الحكماءوالانبياء.

قلت: الوصول الى‌الغايات بنحوالتحول و معلوم ان عند التحول فناءالمتحول منه فى‌المتحول اليه والا لم يبلغ‌الغاية الاترى انه‌عندصيرورة‌النامى حيواناًوالحيوان انساناً والعقل بالقوّة عقلاً بالفعل لم يبق‌من‌السوابق اسم و رسم فعندالعقل بالفعل

٢- ولكن عقولا لاحقة

٣- لا يبعد ان يكون محل حشرالنفـوس الحيوانية‌المجردة بالتجردالبرزخى هوالعالم‌المثال لكل فـرد مادى و ان حشرت احيانا مع‌العقول‌المتكافئة انما هوبتوسط‌الفردالبرزخى .

٤- لان‌الملاك فى‌المبدء والعود والاجمال والتفصيل واحد جداً .

لم يبق عقل بالقوة فهكذا فى الانسان الكبير و مع ذلك لا فعلية و كمال فى مرتبة سابقة الا و فى اللاحقة فكل ما ترى فى الكل الافرادى اجره فى الكل المجموعى فافرء وارقأ «ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة» .

ان قلت : كيف وصول الابدان الى عالم العقل و تحولها اليه ولا تطرق للمواد اليه ؟ .

قلت : اتصال الصور التى هى كمال هذه الصور المادية واشتدادها بعالم العقل فانها كاظلال لذلك العالم واتصال هذه فان فعلية الصورة وتكاملها فعلية مادتها وشيئية الشىء بتمامه و كماله و وصول تمامه و كماله وصوله سيما ان الحركة متصلة واحدة والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية و خصوصيات المراتب لشىء واحد مميزات لا مشخصات حتى تصيره اشخاصاً وهذا لاينافى ان يبقى شىء هو نوع آخر برأسه تتحرك مرة اخرى الى الغاية ليس بجنس للبالغ الى الغاية بل ولا مادة له بما هى مادة له .

ان قلت : فبعد وصول الكل الى الغاية الكبرى ينقطع الفيض لان ذلك انما هو بالدثور الكلى .

قلت: انك مأنوس بالبعدية الزمانية بوهمك و اخذت الكل الغير المتناهى منزلة الكل المتناهى فان استخلصت من الوهم والخيال و عرفت: ان ذلك البلوغ طولى و توجه الى الباطن و باطن الباطن و عرفت وعائه و نسبة وعائه عرفت ان المتحركات والمترقيات الغير المتناهية تصل الى الكمال فى ازمنة غير متناهية لان وعاء كل شىء بحسبه، ان متناهياً فمتناه و ان غيره، فغيره فاين البعد الزمانى حتى ينقطع الفيض فيه فكما انك اذا قلت بالحدوث فى كلية العالم و بعديتها لمبدء المبادى لا بد ان تحافظ

البرهانین فتکون ذاالعینین فتجمع بین‌الحدوث و دوام‌الفیض و قدم‌الجود من‌قدیم الاحسان والاّ «حفظت شیئاً و غابت عنك‌اشیاء» و ذلك یستتم بالقول بالحدوث ـ الدهری الذی حققه السید الداماد (قدس‌سره) و نحن قررناه فی مواضع[1] اخری او بالقول بالحدوث الزمانی بمعنی‌التجدد وسیلان‌الطبایع کما حققه المصنف (قدس سره) کذلك یجب علیك ان تجمع بین‌الوضعین و هوالحسنة بین‌السیئتین بل‌الفوز بالحسنیین فتؤمن بدثورالدنیا باجمعه وبلوغ العالم الی الغایة القصوی بکلیّة «بکلینه. خ،ل» توقن ایضاً بعدم انبتات‌وجوده و نفاد کلماته و عدم افول نوره فاعرف تفلح و لیعذرنی اخوانی فی مشیی‌علی خلاف هذه‌التعلیقة فان هذاالمطلب من اهم‌المطالب .

قوله (ص۱۴۷، س۱،۲) : «نفوس‌المترددین.....»

ای‌الذین لم یتمکنوا فی مقام‌التمکین ولم یتخلّصوا من‌التلوین فقد یتعلّقون بالملاءالاعلی و قد یسقطون فی مهوی‌الدنیا ولم یذکر اصحاب‌الیمین من‌السعداء و هم من عشّاقه فی‌المظاهرالجزئیة کاصحاب‌الدنیا الا ان هؤلاء یطلبونه فی‌المظاهر ـ الجزئیّة‌الداثرة الفانیة و اولئك یطلبونه فی‌المظاهرالجزئیّة الدائمة الباقیة اذا درجهم فی‌النفوس المترددین لعدم تخصیص‌الجهة‌العالیة بالجهة الکلیة حتی یشمل الجزئیّة و حینئذ العلو باعتبار جنبة‌البقاء.

۱ـ **حدوث دهری معنای محصلی ندارد و حدوث عالم‌وجودرا اثبات نمی‌کند چون وجود سرمدی حق که‌علت دهر«عقول» است‌قدیم‌است ناچار معلول‌آنهم قدیم‌است‌وعالم دهر علت عالم ماده‌است و عالم اجسام معلول دهر ولقائل‌ان یقول: اذا کانت‌العلة قدیمة والعدم‌المعتبر فی‌العلة «ای‌عدم‌المعلول» قدیم پس عالم‌دهر قدیم زمانی‌است و همچنین معلول آن اللهم الا ان‌یقال‌بالحرکة‌الجوهریة فی‌الاجسام کماقرره‌المصنف والماتن**

قوله (ص١٤٧، س١٠) : «انه لا يوجد جسم من‌الاجسام بسيطاً كان او مركبا الاوله نفس و حيوة ....»

المراد بالنفس‌الصورة المثالية الشخصيّة من‌المثل‌المعلقة فانها من شئون النفس‌الكليّة منزلتها منها منزلة الصور الخيالية من نفسك‌المنطبعة و نفسية كل نفس بالصورالخياليّة اذ فى مرتبة ادراك‌الكليّات العقلية بل كل واحد من‌الكليات العقليّة عقل ولذا قالوا تسمية‌النفس بالعقل باعتبارها فيسمى عقلاً بالملكة و عقلاً بالفعل و عقلاً مستفاداً و على‌القول باتحادالمُدرِك والمَدرَك فكون كل صورة مثاليّة من عالم المثال الاكبر اوالاصغر نفساً واضح .

قوله (ص ١٤٧، س١١) : «لا بد وان يكون امراً عقليا....»

و ذلك لانه لا يمكن ان يكون‌الصورة فاعلاً للهيولى لان‌تأثير الجسم والجسمانى بمدخليّة‌الوضع كما قرر ، والوضع لايتصور بالنسبة الى‌الهيولى اذلم توجد بعد و حيثما وجدت فهى غير وضعيّة اذالوضع فى‌المراتب‌المتأخرة عن‌وجود جوهرالهيولى وايضاً ما يتصور ان تكون فاعلاً مستقلاً للهيولى صورة ما وهى واحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد والفاعل لا بد وان‌يكون اقوى من‌المنفعل فصورة ما فى الحقيقة شرط لوجودالهيولى وفاعله‌الواحدبالعدد الذى هوالمفارق والصورةالجسمية متجددة بالامثال‌والنوعية متجددة‌بالمراتب‌المتفاضلة اوالمتناقصة والحركة لا بد فيها من اصل محفوظ و امر ثابت و الا لم‌يكن حركة بل تكوّنات و تفاسدات آنية فلا بدّ من نفس بها ثبات موضوعها و هوالمطلوب [1]

١ــ واعلم انه بناءاً على اتحادالمادة والصورة وجودا فالامر فى حدوث‌الصورالنوعية يدور على امرين ويلزم اما حدوث‌الصور على نحوالتدريج والحركة‌الذاتية واما يلزم انعدام‌الحقائق و منها الهيولى و حدوث الكائنات من كتم‌العدم لانه ليس للهيولى حقيقة‌منحازة عن‌الصورة حتى يرد عليه‌الصورة هذا برهان قوى جداً وان غفل عنه‌الاكثرون

قوله (ص١٤٨، س٦) : «فى لمية دخول الشر فى القضاء الالهى» .

اى سببه الهيولى كما سيصرح فالهيولى جنّه و وقاية فى باب انتساب الشرّ الى الوجود كما ان الماهيّة جنة و وقاية له فى باب انتساب النقص اليه كالنقصية الامكانيّة التى يترائى فى العقول المفارقة المحضة واما كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى فهى انه بالعرض و معنى بالعرض فيه مشربان احدهما عذب و حلو والآخر اعذب و احلى فالاعذب ان الشر عدم كما ادعوا بداهته والعدم لا يمكن ان يكون مجعولاً للقضاء بالذات لانه وجود حق وهذا نفى و باطل لكن لما كان عدم الملكة فهو مجعول بالعرض للملكة و هذا مشرب افلاطون الحكيم المتأله والعذب ان الشر و ان كان وجوديا وامكن ان يكون مجعولاً بالذات للخير المحض لان خيره غالب على ما علم فى التقسيم المشهور والخير المحض لا يترك الخير الغالب للشر المغلوب الا انه بما هو ذوخيرات غالبة مجعول لا بما هو ذوشر مغلوب فالنار مجعولة بما هى ذات خيرات لا تعد لا بما هى محرقة لثوب مسكين والوهم مجعول بما هو مدرك المعانى الجزئية الفاضلة الجيدة كالخوف عن الهلكة او كالخوف عن الميت و هكذا و هذا مشرب ارسطاطاليس الحكيم .

قوله (ص٤٨، س٩، ١٠) : «دون الطبايع والاجرام»

و كذا دون الاعراض الاخرى غير الأضواء والانوار العرضيّة فيسمونها الهيئآت الغاسقة و عنده (قدس سره) لا اختصاص للنوريّة بالانوار العرضيّة والاسفهبدية الفلكية والانوار القاهرة الاعلين والادنين ومرتبة قدس نور الانوار بهر نوره كما عند الاشراقيّة بل الوجود بشراشره نور والوجوب الذاتي نور على نورٍ .

قوله (۱٤۸، س۱۲) : «ظهرت فيها اولا الاجرام الشفافة»

اى الصور النوعيّة الفلكية بل ظهرت فيها الصورة الجسمية الواحدة بالطبع فى الافلاك والعناصر والمراد بالاوليّة فى الأجرام الشفافة التقدم بالطبع لكونها علل العنصريات و احيازها والمراد من احتمال الوجود احتمال الانوار الاسفهبديّة وقواها واشار الى كثرة جهات القبول بقوله: لضعف قوتها. وبقوله: لتضاعف جهات الاعدام و بقوله : و بما هى فى اصلها من عالم النور .

قوله (۱٤۸، س۱٥): «وبما هى فى اصلها من عالم النور....»

فان وجودها و ان كان قوّة الوجود والقوّة بالنسبة الى الفعلية ظلمة الا انها بالنسبة الى العدم المطلق نور كما ان الظل ليس بنور بالنسبة الى النير و شعاعه الا انه نور بالنسبة الى الظلمة و فى ذاته ايضاً وكذا القوّة والاستعداد فى انفسهما وجود اذ للوجود مراتب و كلها نور لان الوجود ظاهر بالذات ومظهر للغير وكل ظاهر بالذات ومظهر للغير نور فالوجود نور و اعلى مراتبه الوجود الذى هو فعليّة محضة لا قوة تعتريه و ادناها الوجود الذى هو قوّة بحتة لا فعليّة فيه الا فعلية القوة و لهذا فالهيولى نوع بسيط جنسه مضمن فى فصله و فصله مضمن فى جنسه و هذا معنى نوريته .

قوله (ص۱٤۹، س۱۸) : «وقد مر ان الجسم من حيث هو جسم......»

بالمعنى الذى هو جنس لا قوام له بدون الطبيعة فانه لا بدّ وان يصير نوعاً من الانواع المتكافئة محتاج الى الصورة النوعية و هى الطبيعة السارية فى كل الاجسام وليس المراد من الحيثيّة الجسمية فقط اى بالمعنى الذى هو به مادة و نوع من -

الانواع المرتبة فانها فی نوعیتها المرتبةغیرمحتاجه الی الصور النوعیه المتکافئه: لانه اذا کانت الهیولی نوعاً بسیطا فی عالمه فکیف الجسمیة والصور النوعیه انما سمیت صورالنوعیة لان التنوع التکافئی فی الجسمیّة و فی الهیولی بها و لهذا بعد تمامیّة الهیولی فی التحقق بالصورة الجسمیه فهی محتاجة بعد الی الصور النوعیّة ولکن فی التنوع ای فی صیرورتها نوعا نوعا فی تحصلاتها الثالثیه کالجسمیّة او الهیولی المجسمةفی التحصلات الثانویة لافی التنوع الرتبی الذی ذکرناه فان کلا منهما نوع برأسه فی السلسلةالصعودیة و ان لم یکن کل من الثّلاثه منفکّة عن الآخرین ولکن فرق بین ان یکون الشیء مع الشیء دائماً وان یکون الشیء نفس الشیء ثمّ ان الفرق بین الدلیل الذی ذکره هاهنا علی وجودالنفس ای الصورة المثالیّة لکل شیء وبین الدلیل الذی ذکره فی الاشراق الثّامن انهاهنا استدل من مسلک عدم ربط المتجدد بالثابت الا بمتوسط و هناك من مسلك ضرورة بقاء الموضوع فی الحرکة بوجود اصل محفوظ .

قوله (ص۱۵۰، س۵) : «وهکذا ذات الطبیعة نفس.....»

ای بما هی مأخوذة لا بشرط و انها من صقع النفس ولا سیماالطبیعة المجبولة علی طاعه النفس کما مر .

قوله : «ثمّ ما یلحق الجسم......» ای للطبیعة افعال ثلاثة احدها الجسم و ثانیها الحرکات الطبیعیّه من الاینیه والکمیّه والکیفیة وثالثها مایحصل من الحرکات فی الغایات من التحیّزات والالوان والطعوم والروایح والاشکال والمقادیر و نحوها والمراد بالفعل لیس المعنی المصدری بل مثل الظل اذاالمعنی بالفعل هوالتشأن .

قوله (ص١٥٠،س١٠) : «ومن شأنه ان ينقطع و يتفرق....»

فيغيب ذاته من جهة التباعدالمكانی والتمادی السيلانی الزمانی والوغول الهيولانی لان وجود صورته للهيولی فشأنه الذاتی هو الكثرة فما هو شأنه الكثرة كيف يكون علة لوحدته و اتصاله .

قوله (ص١٥٠، س١٤) : «فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه....»

هذه العبارة و سابقتها ناصة علی الحركة الجوهريه والمراد من بيدها وهلاكتها لولا النفس ان الاجرام باعتبار تفرقها المكانية والزمانية وغيبوبتها المكانيه والزمانيه فی كل جزء من الآخر متشابكه بالاعدام والبطلان و ما يترائی فيها من ثبات مافانما هو من اشراق النفوس و فی النفوس بماهی نفوس من اشراق العقول و ارباب الانواع و رب الارباب فاذا نزعت هذه الاشراقات عنها وردت الودايع الی اهلها ولاحظتها فقط و بشرط لا ظهر بيدها و هذا هو دثورها علی ان ما فی لحاظك و علمك من الهيولی الاولی والهيولی المجسمة والهيولی المنوعة بالطبايع السياله اللواتی هی نيران ذات لهب ذی ثلاث شعب و ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرجت يدك لم تكن تراه له ثبات و وحدة و نورية لان العلم مطلقاً وجود نوری و هذه اشياء وجودها العلمی اشرف من وجودها المعلومی كما ان الوجود الواجبی والمفارقی الذی من صقعه تعالی وجوده المعلومی اشرف من وجوده العلمی الذی للعلماء من المخلوقين.

قوله (ص١٥٠، س١٨) : «بانها تنمو وتنبت الكلاء.....»

ای تصير مادة للنبات و كذا للحيوانات والمعادن و كما يسند الفعل الی الفاعل قد يسند الی القابل والا فمعلوم ان لا نمو ولا حس للارض و كون النبات والحيوان

ذوی نفس واضح ایضاً .

ان قلت : هذا غیر محوج الی النفس لان الصیرورة المذکورة بسبب الهیولی .

قلت: اصل القابلیة بسبب الهیولی ولکن القابلیّة المحصوصه والاستعداد الخاص بحیث یترتب الآثار الخاصة من القوام والمتانة والاستمساك ونحوها بسبب الصورة الارضیّة والصّور الطبیعیة مستمدّة فی الوحدة والاتّصال والبقاء ونحوها من الصّورة المثالیّة کما مرّ فالمستعد و ان کان هو الهیولی لکن مابه الاستعداد هو الصورة و هذا کما ان القابل والمستعد للصورة الانسانیّة هو الهیولی لکن مابه الاستعداد لهذه المستعد له فی اطوار الخلقة صور النطفه والعلقه والمضغة والجنین .

ان قلت : العناصر الاخری ایضاً کذلك .

قلت : لا بأس به لانها یضاً ذوات نفوس و اثبات شیء لشیء لا یستلزم النفی عما عداه الا ان الارض الزم لانها العنصر الغالب و کالارحام لهذه .

قوله : «فانها نبات[1] ارض» تشبیه بالنبات .

قوله : «وانما[2] تتلون هذه فیها من اجل الکلمة ذات النفس» المراد بالکلمة رب النوع و هو فوق النفس و صاحبها و خلاصة کلام المعلم ان التمکن والانقیاد فی الارض للتصاویر المخصوصة و کونه مابه الاستعداد لها بسبب النفس التی هی الصورة المثالیة کما ان شأن رب النوع للارض الطاعة والانقیاد لارباب الانواع الاخری و نسبة الارباب الی الارباب نسبة الاصنام الی الاصنام و هو ابدع من جهات الذلّ والفقر فی السوافل من الانوار القاهرة بالنسبة الی العوالی کما فی قاعدة الاشراق

۱ـ فی النسخ الاثولوجیا : فانها نبات ارضی .....

۲ـ فی النسخ التی رایناها : وانما تتکون هذه.....

فالاراضى ثلاث ارض طبيعية ملكيه‌ٔ وارض عقليـة جبروتيه‌ٔ و كلها حيـّه‌ٔ لكن الاولى بالعرض والاخيرتين بالذات بل هنا رابعة هى اللاهوتيه‌ٔ هى الصورة العلميـّة السابقه‌ٔ على الكل و هكذا لكل شىء كما سيصرح المصنف (قدس سره) .

قوله : «وايضاً لا يعلم الحواس....» لكونها مدركة للمحسوسات بالذات لها ولا وجود للمحسوسات بالعرض لها والنفس عالمة بها لكون ماهياتـها محفوظة فى كلـتا النشأتين والوجود حقيقه‌ٔ واحدة لاتفاوت فيها الا بالكمال والنقص و للنفس وحدة جمعية .

قوله (ص١٥٢، س٧) : «كما ان هيولى كل فلك»

هذا على مذهبه (قدس سره) فلا ميز فى صرف القوة كما لا ميز فى صرف الفعلية فهيولى جميع العالم واحدة واما على مذهب المشائين فهيولى كل فلك مخالفة بالنوع لهيولى فلك آخر وكذلك للهيولى المشتركة فى العناصر و نوع كل منحصر فى شخص كما فى العقول .

قوله (ص١٥٢، س٨،٩) : «بل بسبب كثرة الجهات الفاعلية»

يحتمل ان ان يراد بالجهات الجهات التى فى المصادر لانفسها كجهـات الشهود والاشراق والقهر والذل والحب و نحوها التى هى بازاء ارباب الانواع و لكن على هذا يرتفع التفاوت بالمراتب والدرجات والحال انه (قدس سره) يقول به كما فى مراتب اصل الوجود كيف و هو يصرح مراراً بانّ الاولية فى العقل الاول ذاتى والثانوية فى - الثانى و هكذا فالاولى ان يراد بها بقرينيه‌ٔ قوله كأنّها شىء واحـد اختلف افاعيله جهات فاعليتها فيما دونها و هى المراتب والدرجات التى فيها و خلاصته ان العقـول

تتخالف باعتبار معلولاتها کالافلاك والانواع الاخری کما انالهیولی یختلف باعتبار مقبولاتها ولا ینافی الوحدة التی بصددهالانالمراتب تمیزات لا تشخصات حتیتصیر اشخاصاً فتکون کالعقل بالفعل والعقلالمستفاد والعقل الفعال لشخص واحد فمراتبالعقول فنون وشئون ذاتیة لشخصواحد کنفس شخصیة لها مراتب و لطائف والتوفیق بین ما قاله (قدس‌سره) و بین ماقاله المشائون منالاختلاف النوعی بینها فضلاً عنالشخصی ان نظرهم فیالاختلافالنوعی الی ماهیاتها و مفاهیمها المتخالفة وفیالاختلاف الشخصی الیالمراتبالمتمایزة و نظره (قدس‌سره) الیوجودهاالحقیقی وعدم المکثرات المادیة ولو کانالمادةبمعنیالمتعلق کمافیالنفوس وانالماهیات اعتباریة والوجود مابهالامتیاز فیه عین مابهالاشتراك سیّماالوجود المفارق المحض والی انها من صقعالربوبیة و انها موجودةبوجودالواحد الاحد باقیة ببقائه .

قوله (ص۱۵۲، س۱۲) : «وذلك قوله تعالی ومامرنا الا واحدة...»

بان یکون الامر فیالآیه المبارکةعالمالامر ای عالمالعقول سواء کانت فی البدایات او فیالنهایات .

متحد جانهای شیران خداست

واطلقالامر علیها لانها نفس کلمةالله ولم تخرج من «کلمة کن» لانالمؤتمر هناك مستهلکة فانیه و احکامالوجوب مفنیه و لو حملالامر علیالوجود المنبسط علی کل بحسبه والماء السائل فیالاودیة بقدرها کانشاهداً ایضاً لماعلمت مناستهلاك المؤتمر هناك فلم یبق و لم یکن فیها الا امرالله و مشیّةالله سیّما علی قولالشیخ الاشراقی والمصنف (قدس‌سره) انه لا ماهیة للعقول .

قوله (ص١٥٣، س٢) : «فتحس من هذا......»

ليس هذا تنظيراً للمقام بل موصلاً الى نفس المطلوب فان الفصل الاخير هو الناطق و معناه المدرك للكليات والادراك لها فى اول الامر بالقوة كما فى حد العقل بالقوة والهيولانى و فى مرتبة بالفعل بنحو العقل البسيط الخلاق للتفاصيل كما فى حد العقل بالفعل و فى مقام ادراك العقل الفعال ادراكه عند الاتحاد به والفناء فيه فالفصل الاخير الاشتقاقى هو العقل فهو الجامع لكمالات كل الانواع و فعليتها .

قوله : «ومن كل علّة عالية» اى الفاعل الالهى لا الطبيعى والسنخيّة معتبرة بين العلة والمعلول و معطى الشىء ليس فاقداً له و قد ادعى بعض المحققين بداهة هذا .

قوله : «ومن ان حركة الطبيعيّة ...» وان هذه الحركة استكمالية كصيرورة النبات حيواناً و صيرورة الحيوان انساناً و صيرورة الصبى رجلاً بحيث ان فيها وجداناً ثم وجداناً و هكذا وليس من باب الانقلابات و مواقع الخلع واللبس حيث ان فيها وجدانا و فقدانا .

قوله : «لان فيه جميع صفات الاشياء» اى ذاتياتها و عرضياتها و بالجملة حقايقها فان المراد بالصفة مثل ما يقال الوصف العنوانى اما عين ذات الموضوع اوجزئه او عارضه و يمكن ان يراد بصفات الاشياء حيوتها و علمها و قدرتها و ارادتها وغيرها من الكمالات التى مرجعها حقيقة الوجود ففيه العلم و علمه كل العلوم وهكذا والاول انسب بقوله كل الاشياء .

قوله : «وليس فيه صفة الا هى تفعل شيئاً» يعنى ان هذه الصفات جهات فاعليّة فيمادونه و هذه الفقرة اشارة الى مقام الوحدة فى الكثرة منه كما انّ الاولى اشارة الى مقام الكثرة فى الوحدة .

قوله : «کیف‌العقل و کیف لا نرضی» تلمیح الی قوله : ارضیاً . حیث انــه وحدته عددية و وحدةالعــقل وحدة حقّةظليّة للوحدة الحقة الحقيقيه .

قوله : «ان یکون واحداً» ای فی‌ان‌یکون‌العقل واحداً.... حذف حرف‌الجرّ عن کلمة ان قياس مطرد .

قوله : «وای الامثال ...» کلمة ای استفهامیه یسئل عن نفسه تعیین‌الامثــال العقليّة و یجیب بان مرادناالکلیات‌العقلية کالصورة الکليّة النباتيه والحيوانيه و نحوهما فان کل کلی عقلی له وحدةجمعيّة ینسحب رداء شموله کل جزئیاته و یسَع وجوده بوحدته جمیع وجودات رقایقه فانك ان وجدت هذه ای صرت واجداًفاحصاً عنها هل کل کلی منها واحد ام لیس بواحدعلمت ان‌کل واحد منها واحد وحدةجمعيّة وانه شیء یوازی بوحدته اشیاء کثیرة مختلفة من نوعه فکلمة باقی باشیاء للبدليه و اماالکلمه التی فی‌الهیولی ای‌الکلمه التکوينيه من‌القوی الحيوانية والنامية فی‌ـ الهیولی فهی واحدة وحدة عدديّة فانّها مختلفةالذات لذوات اخری لعدم جامعیتها وفی بعض‌النسخ مختلفةالصفات والمــرادبالصفات ما مر من‌الاوصاف‌العنوانية التی عین‌الذوات .

قوله (ص١٥٤، س٦) : «الروح ملك من‌ملائكةالله له سبعون الف وجه»

بیان للکثرة فان‌العقل‌الکلی بسیط‌الحقیقة بعدمرتبةالحق‌سبحانه هوکل‌الاشیاء فانظر الی کثرة انواع‌الثوابت والسیارات‌والعناصر البسیطة والمرکبات و طبایعهــا و نفوسها و الی کثرة افراد کل نوع و الی‌کثرة السنتها و لغاتها ففی‌العقل جمیع هذه بنحوالرتق واللف و یمکن بیان النکــتةبوجه کلی ان‌الافلاك والعناصر عوالم‌عشرة

ولكل سبعة ابطن مثل اللطايف السبع من الانسان مثل الطبع والنفس والروح والسرّ والخفى والاخفى و كل من هذه مظهر للألف من اسماء الله تعالى و ان كان المراد الروح الانسانى المتصل بروح الامين فيمكن ان يراد بالعشرة القوى العشر الظاهرة والباطنة التى فى كل من اللطايف السبع بحسبها ثم الكل مظاهر الاسماء ولما كان كل شىء فيه معنى كل شىء كان فى كل منها كلها ولاعرابها عما فى الضمير من الغيب المكنون والسر المصون كانت السنة مسبحة

قوله (ص۱۵٤، س۱٤) : «فى عالم الاله»

قد عبر عن عالم الجبروت بعالم الاله لان العقول من صقع الربوبية موجودة بوجود الله لا بايجاده بيقاء الله لا بابقائه واحكام الوجوب عليها غالبة واحكام الامكان فيها مستهلكة و كل منها يقول بلسان حاله من رآنى فقد رأى الحق تعالى .

قوله (ص۱۵٤، س۱۵) : «وربما يسميها المثل الالهيه»

وجه التسمية امر ان احدهما انها مثالات لما فوقها من اسماء الله الحسنى والآخر انها امثال لمادونها فان العقلانى من كل نوع والطبيعى منه مشتركان فى الماهية ولازمها و لمافوقها ايضاً من صور الاسماء كالانسان اللاهوتى .

قوله (ص۱۵۵، س۱) : «ان القسمة»

اى القسمة العقلية والقضية المنفصلة فان العقل يحكم بان الانسان مثلاً اما سيال واما غير سيال كما يحكم بان الآن اما سيال و اما غير سيال والكيف اما سيّال و كذا فى الوضع والاين والكم والمراد بمعنى الانسانية الكلى الطبيعى الصادق عليها وقد عبر فى الاحاديث عن الانسان الثابت بآدم الاول و عن الثور بثور تحت العرش لا يرفع

رأسه استحياء من‌الله تعالى و عن‌الديكة بديكة تحت‌العرش اذا صاحت تبعته الديوك الطبيعة في‌الصياح و نحو ذلك و الى‌هذه‌الثابتات من افرادالانواع يشير كلام المولوى :

قرنها بر قرنها رفت اى همام   واين معانى بر قرار و بر دوام

والاكثر فى كلمات‌العرفاء اطلاق ارباب‌الانواع على اسماءالله تعالى .

قوله (ص١٥٥، س٤) : «واياها يتلقى‌العقل»

اى ينال‌العقل المثل‌النورية حين ادراكه للكليات‌العقلية كما مرفى‌مبحث‌الوجود الذهنى ان ادراك‌الكليات مشاهدة النفس‌ارباب‌الانواع التى فى عالم‌الابداع ولكن عن بعد .

قوله (ص١٥٥، س٥) : «وجعلواالعلوم والبراهين ....»

اى اعتقدوا ان العلوم الكلية التصورية من‌الحدود والرسوم والتصديقية من البراهين والادلة تؤم نحو هذه و تناولهافالحدود والرسوم لنيل‌ذواتها والتصديقات الموصلة لنيل صفاتها لكن مراتب النيل‌متفاوتة فهذه كانوار تنير ذوات‌الافراد الطبيعيّة والمثالية واحكامها و صفاتها ولولاها ولولا انارتها لم‌يعلم شىء اذالجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً اذالمبادى‌الكلية انما تقام على‌الكلى لا على‌الجزئى وعلى الامرالدائم لاعلى‌الامر الداثر الزائل فلولاها لصعب‌الامر باستعلام كل جزئى اى ظواهرها لا حقايقها .

قوله (ص١٥٥، س١٠) : «فان قلت...»

ناظر الى قوله : «ان للانسانية معنى‌واحداً» الى‌قوله: «فهو اذن‌المعنى‌المعقول

المفارق......»

قوله (ص١٥٥، س١٤) : «ومعنى مشترك....»

هو ماهيتهما والكلي الطبيعي الصادق عليهما» و يمكن ان يقـال مـناط الحمل جامعية ذلك المفارق وجودات اصنامه بنحو اتم و ابسط و حكاية هذه الوجودات ذلك بنحو الضعف والتفرقة فهذا مثل ان يقال الشمس هي الاشعة للسنخية لكن بلا تجاف عن مقامها الشامخ والفرق بين هذا و بين ماقال : ان جهة الاتحاد على ما قال هي الكلي الطبيعي و على ما قلنا هي الكلي العقلي ويرجـع الى ما يقول في بيان الكلية قولـه مراده من المثل هو الصور العلمية القائمة بذاته تعاله والصورة ماهية الشيء والتي هو بها هو فالعلم بالشمس شمس اخرى وبالقمر قمر آخر وهكذا ولا سيما ان الصور العلمية التي هي للاشياء ما هي عليه و حاق نفس الامر فصح ان هناك انساناً آخـر او سماء اخرى او ماء آخر و هكذا والقيام بذاته تعالى لا يصادم قولهم بقيامها بذواتها لانها هناك موجودة بوجوده تعالى و هو تعالى كمالها وتمامها وقيامها بباطني ذواتها قيامتها بذواتها فلا يلزم عليه ما سيذكره المصنف (قدس سره) من انها حينئذ قائمة بالغير

قوله (ص١٥٦، س٩) : «وهو ان المراد منها وجود الطبايع النوعية»

فقولهم ان في معنى الانسانية انسانين حق اذ كما ان زيداً انسان كذلك القدر المشترك بين الاناسيِّ انسان و قولهم انه موجود حق لان الكلي الطبيعي موجود و قولهم واحد نوعي وقولهم مجرد نعم مجرد في المرتبة و قولهم باق ابدى صدق لانه باق محفوظ بتعاقب اشخاصه انما الداثـر الزائل اشخاصه .

قوله (ص١٥٦، س١١، ١٢) : «بناء على عدم التفرقة معنى»

على تأويل الشيخ يلزم انهم لما راو ان الماهيّة المطلقة موجودة تفوّهو : «بان الماهية المجردة موجودة» اى المجردة عن المادة و لواحقها لا المجردة عن جميع ماعداها فانها محال ولما رأوا وحدتها النوعية و تجردها فى مرتبة ذاتها تفوّهوا بالوحدة الشخصية والتجرد الواقعى حيث قالوا: ان لكل نوع فردا مجردا ، بل لم يفرقوا بين البقاء النوعى والبقاء العددى فرأو ان النوع محفوظ بتعاقب الاشخاص و تفوّهوا بانه يد الفرد المجرد وظنى ان الشيخ اراد ان النوع الطبيعى باعتبار وجهه الى الله حكمه حكم الحركة التوسطية والآن السيال و باعتبار نفسه و تعاقب افراده حكمه، حكم الحركة القطعيّة والزمان فهو بالاعتبار الاول مثال نورى الهى و معلوم ان الحركة التوسطية ليست وحدتها بالعموم ولا بقائها بالنوع فكذا مافى حكمها [1] فتأويله [و تأويل] السيد المحقق الداماد (قدس سره) متقارباً المأخذ .

قوله : «فحكموا بوجود الماهيات المجردة» متفرع على عدم التفرقة فى المقامات الثلاث .

قوله (ص١٥٨) ، س٢) : «وقد شنعوا عليهم.....»

فيه نظر، لأنّهم لا يثبتون للاعراض ارباب انواع وان العرض هناك فى مقام المعروض ، والمعروض فى مقام العرض ، والالزم القوة والفقد والموجودات هناك تامات و كذا النظر فى قوله : «و مواد وصور» فان المادة من خاصية هذه النشأة

١- فى اكثر النسخ كما فى هذه النسخة : فتاويله و تاويله السيد المحق الداماد . والظاهر فتأويله و تأويل السيد الداماد .. عبارة التعليقة لا تلائم القواعد .

الهيولانيّة واذا قيل : ان موجودات نشأةفى نشأة اخرى لم يقصد انها مع خاصية النشأة فيها بل ينفض هذه عن ذيولها والالاتّحدت النشآت وانما قال وان يوجدهناك علم النجوم مثلاً لان العلم موضوعات و محمولات فاذا تحقق الموضوعات واعراضها هناك تحقق العلم اذا تحققت بوجودها الرابطى لعقولنا .

قوله (ص۱۵۸، س۱۵) : «وانما توجد فى العقل»

اى الماهية المجردة عن المادّة و لواحقها توجد فيه ، واما الماهية المجردة المقابلة للمطلقة فى مباحث الماهيّة فهى لا توجد فى العقل ايضاً لانها مجردة عن الوجود العقلى ايضاً و قد مرّ .

قوله : «ان نوع اصنامها الجسميّة امهى امثلة لها» اقول يمكن استنباط المثلية من كلام الشيخ المتأله [1] لان من وجوه استدلاله قاعدة امكان الاشراف كما سيجيىء والمشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة اشتراك اتحاد ماهية الاشرف والاخس حتى يلزم من امكان الاخس امكان الاشرف اذ المواد الثلاث من لوازم الماهيات، فيجب ان يكون جميع افراد الماهية ممكنة لو امكن فرد منها و واجبة لو وجب و ممتنعة لو امتنع فلوكان من نوعين لم يجر القاعدة فيه اذ يقال حينئذ لعلّ عدم صدور الاشرف قبل الاخس لامتناعه وقد نقل المصنف (قدس سره) هذا الشرط عنهم فى اواخر الالهيات من الاسفار [2] .

۱ـ والحق مع الحكيم المحشى لان شرائط اجراء قاعدة امكان الاشرف اتحاد النوعى لا سيما على طريقة الشيخ المتأله القائل باصالة الماهية .

۲ـ الهيات الاسفار ط ۱۲۸۲ ه ق ص۱۶۶ ، تنبيه عرشى: المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى فى جريانها شرطان : احدهما استعمالها فى متحد الماهية للشريف والخسيس دون غيره والثانى استعمالها فى مافوق الكون والابداعيات لا الماديات .

قوله (ص١٥٩، س٤): «ولم يتبين ايضاً»

هذا وما بعده و امثالهما سهل الانحلال على القول باصالة الوجود و انه بحقيقته البسيطة ذات مراتب متفاوته بالكمال والنقص والغنى والفقر و نحوها و على القول بالحركة الجوهريّة و جواز تحول الطبع الى النفس والنفس الى العقل الفعال و على القول بان حقيقة كل نوع بفصله الاخير وان ماسواه من الفصول والاجناس شرائط لحصوله قبل حصوله و فروعات له فى وجوداتها بنحو الكثرة و ليست بخارجة عنه فى وجودها بالنحو الاعلى والبساطة عند حصوله ، فان البسيط كل الكمالات الاولى والثانية التى فيما دونه بوجه اتم و اما على عدم القول بهذه المذكورات فهى عسرة الانحلال كما لا يخفى والشيخ الاشراقى لايقول بهذه و لم يتبين ولم يكشف عن وجوهها .

قوله (ص١٥٩، س٦) : «وافراد نوع واحد بالذات»

لما اراد ان يذكر القاعدة كلية استعمل لفظ الافراد تغليباً او من باب الثبوت على الوجه الاولى لانه اذا لم يكن افراد نوع واحد كذا فمراتب نوع واحد هكذا بطريق اولى؛ والا فمعلوم ان الانوار القاهرة مراتب نوع واحد[1] بل سنخ واحد اذ لا ماهية لها عنده كما عند المصنف (قدس سره) فضلاً عن المادة مطلقاً والحال ان تعدد افراد نوع

١- فالعقول الطولية و مراتبها المتعددة المتكثرة(لا على نحو التكثر التى فى الماديات) فان مراتبها ليست بافراد حتى يقال : انها من مراتب نوع واحد، لانه بناءاً على اصالة الماهية و ملاحظة الكثرة كل عقل نوع بسيط واحد لان المجرد نوعه منحصر فى فرده وتكثر الفردى انما هو من ناحية المادة اوالجهات المتكثرة فى الفاعل و هذين الجهتين غير موجودة فى ما نحن بصدد بيانه واما بناءاً على عدم اللحاظ التكثر فى العقول وانها كلها من ابعاض وجود واحد فالعقول ليست من سنخ الماهية ولا تتصف بالمعنى النوعى والجنسى فافهم .

واحد بالمادة و لواحقها .

قوله (ص۱۵۹، س۸، ۹) : «واما خامساً فلنهور تعدد هذه‌الاشخاص ....»

الاولى ان يدفع تأويل‌السيدالمحقق الداماد (قدس‌سره): بان كلاً من‌الانواع الطبيعية‌مأخوذة هكذا ای‌متدلية بالمبادی‌العاليه و متعلقه معها بمبدء المبادی جل سلطانه انما هی مقام ظهور تلك‌المُثل‌النورية لا مقام خفائها و قاعدة مخروط نورها لا رأسه‌الجامع لما فی‌القاعدة بنحو ابسط واعلی و مرتبة‌الوحـدة فی‌الكثرة لها لا مرتبة‌الكثرة فی‌الوحدة لها . فكلما افاده‌السيد (قدس‌سره) من: «ان‌ّالموجودات‌ـ العينية بما هی[۱] واقعة فی وعاء الدهر لها البقاءالدهر لاالزمانی والوحدةالحقيقيه و انهاالمسلوب عنها احكام‌المادة» و امثال‌ذلك مقبولة لان‌السنخية معتبرة بين‌المبدء والاثر فاثرالكلی كلی و اثرالواحد وحدةجمعيّة واحدوحدة تناسبه‌فالافراد مأخوذة بشراشراها مجتمعـة فی وعاءالدهر لا متعاقبة كما فی‌سلسلةالزمان ظلال‌المثال‌النوری و رقيقـه الحقيقه بل رقيقه الحقيقه والمقيد بما هو مقيد لا يليق ان يكون ظل‌ـ المطلق ولكن لا يسمننا و لايغنينا من جوع فانها هكذا قاعدة مخروط نوره و مقام ظهوره ووحدته فی كثرة وتجليه فی‌رقايقه‌فله مقام تنزه و مرتبـة جمع اوجمع جمع و مقام كثرة فی وحدة والمثل فی ذلك‌المقام‌الشامخ مجردة بلا تجريد مجرّد و معـراة بلاتعريـة معرّ لا انها منسحب عليها حكم‌المجرد ومسلوب عنهاحكم‌المادةثم‌الماديات مأخوذة كما ذكره و ان كانت دهرية لكن‌وعائها اوانی الدهر بخلاف ذوات تلك‌ـ المثل‌النورية فان اوعية وجودها اعالی‌الدهر واما ما ذكره‌المصنف (قدس‌سره) هنا فی‌الدفع من‌ظهورالتعدد وكذا فی‌الاسفار[۲] فالسيد (قدس‌سره) ينادی بانها بمـا هی

۱ـ قبسات ط ع ۱۳۱۳ هـ ق ص۲۲۱ .

۲ـ جلد اول ط ح ۱۲۸۲ هـ ق ص

مضافة الی‌المبدء الواحد واحدة و من‌المأثورات عن‌الحكماء : ان‌الازمنة والزمانيات بالنسبة الی‌المبادی العالیه كالآن كما ان‌الامكنه والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطه والتمثيل بالآن السيال والزمان والحركةالتوسطية والقطعيه قد مضى فتذكر [١] .

قوله (ص١٥٩، س١٩) : «ومبدء تغيرها و تقومها هی‌الطبيعة»

كما انها مبدءالحركة الأينيه و غيرهاكذلك مبدء حركةالهيولی فی‌الاستعدادات والانفعالات فالمراد بالـمادة هی‌الهيولی‌لقوله: بقی‌الامكان الی غيرالنهاية .

قوله (ص١٦٠، س١) : «والحركة والزمـان»

الی قوله : بل هما نفس الحدوث جوابـان عن سؤال اوردته عنـد استدلاله علی‌الحركة الجوهرية فيما سبق من انـه‌لم لا يجوز ان يقال : التجدد ذاتی للحركة العرضية والذاتی لا يعـلل فلا يثبت تجددالطبيعة . فيجب اولاً كما ذكـرنا سابقاً : انه لماكان ما بالعرض منتهياً الی ما بالذات‌انتهت الذاتية فی‌التـجدد الی الطبيعة الجوهريه اذالاعراض فی ذواتها وتجددهاتابعة محضة .

و ثانياً : ان‌التجدد امر نسبی و تجددالشیء بما هو تجددالشیء ليس بشیء حتی يقال انه متجدد فضلاً عن ان يقال: انـه‌متجدد بالذات، انما هو تجدد فقط كما ان حدوث‌الحادث ليس بحادث انماهو حدوث‌فقط فالمتجدد بالذات هوالطبيعة .

قوله (ص١٦٠، س٤) : «فلا بد لكل طبيعة من محرك......»

فكما انه يقال لكل متحرك فلكی لا بد من محرك عقلی كذلك لكل متحرك هو

١ـ وقد قرر فی مقره: ان‌الموجودات المادية ليست من‌جنس‌المضاف حتی تكون بالنسبة الی شـیء امراً مجردا صرفا وبالنسبة الی امر آخر مادی صرف‌والمادی مادی ابداً والمجرد مجرد ازلا والشیء لا يخرج عما هو عـليه وان ربنا جعل لكل شیء قدرا .

كل طبيعة في الانواع البسيطة والمركبة محرك عقلى لكن المحرك كما قال (قدس سره) : قسمان، محرك يعطى الحركة كمحرك الصورة الجسمية ومحرك يعطى الوجود للمحرك الاول كمحرك الطبيعة ، و هو المحرك الحقيقى اذ لولا اعطاؤه الوجود للمحرك الاول لم يتحقق حتى يحرك و هذا استدلال على المثل من باب المحرك الفاعلى و لنا ايضاً استدلال عليها من باب المحرك الغائى بان يقال للطبايع والنفوس مطلقاً غايات فالكل بصدد الاستكمال حتى يتصل بعالم العقل بالاستغناء عن هذه المواد فكما ان الصور المادية تستغنى عن الهيولى و تتحول الى الصور الصرفة المثاليه كذلك المعانى والنفوس التى مضى ان لكل نفساً تتحول الى مثال نورى الهى و هو من العقول التى فى الطبقة المتكافئة و هذه حشرها [1] .

قوله (١٦٠، س١٢) : «فيكون صورتها المفارقة»

اى كما ان الصور النوعية التى يقول بها المشائيه صورها المقارنه كذلك المثل النورية صورها النوعية المفارقة فالاشراقيه وان لم يقولوا بالصور النوعيه الجوهريه المفارقه لأنها عندهم اعراض لكنهم يقولون بالصور النوعية الجوهريه المفارقة .

قوله : «ووحدة الهيولى جنسيه» اى ضعيفة فان وجودها قوة محضة و الا فمعلوم ان وحدتها عددية و هى قابل شخصى ولو كانت وحدتها جنسية والجنس وجوده وجودات كما علمت لم تكن باقية فى الاحوال ولم يصح ان يقال : هذا ذاك

١ـ ولقائل ان يقول: لا يلزم ان يكون حشر الاشياء ونشرها واتصالها واتحادها مع موجود مثله فى الماهية حتى يثبت وجود المثل النورية برجوع كل موجود متحرك الى غاية موجودة فى العالم الاعلى والا يلزم ان يكون الحق الاول ذا ماهية نوعية والحال انه يجب رجوع الحقايق الى الحق المطلق فى القيامة الكبرى .

فی‌الفصل والوصل و فی‌الانقلاب الم تسمع‌قولهم: ان‌الواحد بالعدد الّذی‌هوالمفارق مع واحد بالعموم‌الذی هو صـورة «منّا»علّة الواحد بالعدد الّذی هوالهیولی ولا بأس بکون‌الواحد بالعموم علّة لواحد بالعدد لانه شریک‌الـعلّة والعلة الفاعلیّة الحقیقیة هی‌المفارق و هو واحد بالعدد ١

قوله (ص١٦٠، س١٦) : «فالطبیعة ینتظم ذاتها من‌جوهر ثابت عقلانی....»

مثاله کما مر مخروط نور رأسه ثابت و قاعدته متصلة بماء متموّج متـلاطم فهذه‌النورالّذی فی‌القاعدة متموج او کالشمس الثـابتة فی‌السماء المتصل شعاعه بذلک‌الماء و یتحرک‌الشعاع ، و یتغیر عکسهابحیث لایبقی من‌شکلها رسم‌فهذه‌الطبیعة النوعیّة کالشعاع الذی فی‌القاعدة والمثال‌النوری الالهی کنقطة الـرأس الراسمة لمحوره و دائرته و سطحه و جسمه او کالشمس‌الثّابتة فی‌السماء .

قوله (ص١٦٠، س٢٠): «شیئاً محسوسا»

ای بالعرض و هنا انسانان آخران احدهماالانسان‌المحسوس بالذات والآخر المـثالی .

قوله : «او فی‌الخارج» ان قلت : لا یلزم‌المثل من مجرد الوجود فی‌الخارج اذ لعل ذلک بقیامـه بالعقل‌الفعال شهود والنفس ایاه فیه .

قلت : لو کان قائماً بالعقل الفعال یلزم عرضیة الجوهر، ایضاً مع ان انتقاش المبادی بصور ماتحتها یلزم منه انفعال‌العالی عن‌السافل و فیضان‌الصور علیها ممـا فوقها یؤدّی الی‌الکثرة فی‌الذات الاحدیةتعالی عن ذلک فبقی ان یکون‌الصور قائمة بذواتها .

١ـ بناءاً علی‌الترکیب‌الانضمامی بین‌المادة والصورة ان‌المادة بوجودهاالمنحاز عن‌الصورة مع اعتبارالمجرد علة للهیولی وماذکره ره.. یناسب مسلک‌المؤلف‌العلامة

قوله (ص١٦٢، س١) : «بما يخصها من الوضع»

بيان لمشاركة المادّة بان القوى والطبايع لما كان تأثيرها بمدخلية الوضع كان تحصيل الوضع الخاص كالمحاذاة والمقابلة ونحوها بمادة القوّة اعنى الجسم الخامل لها اذ هو كسرير لها مقرب للتأثير والتأثر والوضع كالقرب والمحاذاة لا يتصور بين القوّة و محلها فلا تؤثر فى مادّة نفسها والا لكانت غنيةً عن المادة فى الفعل وكل غنى فى الفعل عنها غنى فى الذات فيكون عقلاً «هذا خلف» .

اقول : اشتراط تأثير القوّة الطبيعية بالوضع انما هو عنده تأثيرها فى مادّة غيرها لان القرب اوالمحاذاة اوالمقابلة اوما فى حكمها يجعل مادّة المنفعل كالمتحدة بمادّة الفاعل فيسرى التأثير منها اليها واما مادة نفس القوّة فلاتحاد مابينها لا حاجة الى الوضع المقرب واما الغنى عن المادّة فى الفعل فلا يلزم اذ نفى الخاص لا يستلزم نفى العام كيف وايجاد القوّة موقوف على وجودها و وجودها موقوف على المادّة بل على وضعها اى جزء المقولة كما مر انه لازم غير متأخر فى الوجود والحق عندى ان يستدل بان القوى والطبايع يمكن ان تكون للآثار فاعلاً الهيا اى مفيض وجودها لانها مشوبة بالقوّة والاستعداد و انسئلت الحق فلا يعطى الوجود الا ما هو عرى و برى مما بالقوّة واما انه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود فلكثرتها و وحدته فليكن معطى وجودها العقول العرضيّة ، واما سيلانها و حركاتها فلا بأس باستنادها الى القوى والطبايع لان الحركة امر بين صرافة القوّة و محوضة الفعل فلا يلزم ابطال القوى والطبايع ولا تعطيلها والمشائون لا يعنون بفاعليتها الا هذا .

قوله (ص١٦٢، س١١) : «ومع ذلك ينسب هذه الآثار .....»

لئلا يلزم ابطال القوى والطبايع و هذه النسبة لوجوه ثلاثة، احدها : ان الطبايع

لما كانت مراتب نازله من المفارقات فالاسناد الى بواطن ذواتها اسناد الى ذواتها .
و ثانيها : ان الفعل قد ينسب الى قابل الطبيعة فالاسناد اليها ليس باقل من الاسناد اليه
و ثالثها : ان فيض الوجود من المفارق يمر على الطبايع والقوى اولاً ثم على الآثار ثانياً ولا يعنى بوساطتها الا هذا القدر .

قوله (ص١٦٣، س١٥) : «لما دريت من علومنا المشرقية»

تحقيق للتماثل بين الصنم و ربه الذى لم يعلم من كلام الشيخ الاشراقى بعد ما بين ان التفاوت بالأشدّ والأضعف والغنى والفقر غير قادح فى التماثل فى الحقيقة المشككة بذكر القاعدة السابقه من ان شيئيه النوع بفصله الاخير خاصّة فكما ان الفرد الجبروتى من كل شىء بسيط كذلك الفرد الناسوتى لانه الفصل خاصّةً والفصول والاجناس الاخرى مضمّنة فيه بنحو اتم وابسط لأنه جامع لوجودها و فعليّتها و كمالها وان كان وجود الجسم و فعليته وتجوهر الهيولى و انبساطه و كما انه لا جسميّة ولا نمو ولا نحوهما فى الجبروتى كذلك لا عبرة بها و بموادها بما هى طبيعيات فى الناسوتى .

قوله (ص١٦٤، س٣) : «فكذا المادة»

اى كما ان الهيولى الاولى قابلة فالهيولى الثانية كذا فانها حامله للحقيقه لا انها جزؤها .

قوله (ص١٦٤، س٤) : «يلزم وجودها من غير استعداد»

ان اردنا بالقوى والمبادى وجودها الأنطوائى فى الصورة الكمالية الاخيرة فالمراد باللازم اللازم الغير المتأخر فى الوجود و معناه ما لا ينفك عن الشىء عقلاً

من باب ضرورة ثبوت الشیء لنفسه و ان اردنا بها وجودها بنعت الكثرة ولو فی صراط حركة مادة نفس الصورة فاللازم متأخر فی الوجود ولكن فی الوجود الّذی هو مرتبة من وجودها و مقامها المعبر عنه بالوحدة فی الكثرة فهی حینئذ فروعها و شئونها و فنونها ، بل اللاتی فی المواد المتشتتة الاخرى اظلّتها و موادها مرئی لها و بالجملة لها فی المركب حصول تعاقبی قبل حصول المبدء الفصل الاخیر وحصول معه وحصول فیه فالاول بنحو الاعداد والشرطیة لا الشطریة والثانی بنحو الفرعیه والخادمیه وهما الاعتباران اللذان ذكرهما (قدس سره) والثالث بنحو الانطواء بلا تكثر و اشارالی الثالث بانه المبدء الفیاض لفروعها فان الاصل جامع لفعلیات الفروع و لهذا لا بأس بفقدانها بنحو التكثر والتشتت .

قوله (ص١٦٤، س٦) : «وكما ان الصورة الطبيعية......»

كالنفس النباتیة والحیوانیة والنفس الانسانیه بما هی نفس فانها اصول والقوی فروع و مواد القوی فروع الفروع فكذلك هذه الاصول فروع للمثل والابدان فروع الفروع .

قوله (١٦٤، س٨) : «وكذلك تلك الفصول.....»

ای التی قلنا : انها شرایط و فروع بالنسبة الی الفصل الاخیر للنوع الاخیر كانت مقومات وكمالات اولی فی انواع اخری اصنام لاصحابها ولكن فی النوع الاخیر رُوّاد و خُدّام .

قوله : «كنسبة الاصنام الی الاصنام » فكما ان صنمه هیكل التوحید و رتق كل الانواع الطبیعیة و لف الاصنام المنتشرة و هی مقاماته الفرقیة و نشره و فتقه و

ظلّه بل فضالته کذلك نسبة صاحبه الی اصحابها فانه کل العقول المتکافئة و رتق الانوار القاهرة و تلك الاصحاب شئونـه و تجلیاته و تفصیله .

هم ز جمله بیش و هم بیش از همه   جمله از خود دیده وخویش از همه

قوله (١٦٥، س١٢) : «فالجواب عنه ان نسبة هذاالحس ....»

هذا جواب مجمل تفصیله : ان الحس هناك لیس انفعالاً لانـه لیس بالقوی الانفعالیّة الهیولانیـّة الخالیة فی ذاتها عن الصور وانما یتجلی بالصور لاجل اوضاع تحصل لموادها مع مواد القوی بل للعقل المفارق علم حضوری بالموجودات و من جملـة الموجودات الحاضرة لدیه المحسوسات و حضورها عنده علی وجهین: احدهما بنحو الانطواء اذ کل بسیط فهو کل الوجودات التی دونه فهو احساسه قبل ایجادها، وثانیهما : بنحو حضور المعلول عند علته المحیطـة به و هو احساسه بها بعد ایجادها وعلی ایّ التقدیرین والاحساسین لاانفعال اذ لا یستفید شیئاً من الغیر ولا یستکمل اذ لاقبول بمعنی الانفعال التجددی بالنسبـة الی اللازم فکیف الی المنطوی والمضمّن بنحو اعلی و اتم و هذا ما قال الشیخ الاشراقی (قدس سره) : «علم الواجب[1] یرجع الی بصره وبصره یرجع الی علمه» فهکذا اعلم احساس هؤلاء العـقول لأنهم متخلّقون باخلاق الله بل انهم عالمون بعالمیّته و یصیرون سمیعون ببصره و سمعـه .

قوله (ص١٦٥، س١٨) : «وکان رسول الله صلی الله علیه وآله ، بهذه الحواس....»

وهذا من الکشف الصوری و ذلك لانه اذا تجلی الحق تعالی علی العبد باسمـه «السمیع البصیر» یسمع ما لا یسمع الآخرون و یبصر ما لا یبصرون و کذا اذا احسّ مالا یحسون کان ذلك من مقتضیات تجلی اسمه المدرك المنطوی فیه معنی «الشمّ»

١- شرح حکمة الاشراق طبعة الحجریة ١٣١٥ ﻫ ق ص٣٦٣ الی ٣٦٥ .

و «الذوق» و «التّلمس» و لما کان رسول‌الله «صلی‌الله علیه و آله» جامعاً للنشآت حافظاً للحضرات کان مشاعره الطبیعة‌متصلة‌بمشاعره المثالیّه و هی بمدارکه‌العقلیة الجبروتیة و خرجت الجمیع من‌القوة الی‌الفعل فیدرک فی‌النقطة بمشاعره رقایق الحقیقـه و صورالمعانی امور غیبیة و موجودات قویة قویمه خارجیه بنحوالجزئیة والمحسوسة ولکنّ کلها «هُوَر قلیائیّة» نوریّه لا هیولانیه ظلمانیه هذا ظواهر هذه‌الاحادیث واماتأویلها فالاطعام والسقی‌تعلیم الله المعارف والخواطـر الربانیّة و مشهود جماله و جلاله و «نفس‌الرحمان» هوالوجودالمنبسط ولاتصاله «صلی‌الله‌علیه وآله» به یسمی بـ: الحقیقـةالمحمدیّة والیمن عالم‌العقل والارض‌المطوی له ارض القوابل والماهیات مطویّة فی نظر شهوده‌والصور مطویّةفی‌المعنی‌المشهود له‌والبرد «بردالیقین» والطمأنینـة «الا بـذکرالله [۲] تطمئنّ‌القلوب» واطیط‌السماءحنینها من العشق واستهلاکها فی‌الانوار الاسفهبدیّة‌والانوارالقاهرة و انینها من حمل اعباء العبّاد والعشّاق من «الصافات صفّاً والمدبّرات[۱] امراً» علی کاهلها .

قوله (ص۱۶۶، ۲، ۳، ٤) : « ز ویت لی‌الارض ......»

بالزاءالمعجمـة من «زواه» ، «زویاً» کطواه وزناً و معنیً و منه «وعاء السفر و ازواه البعید ای «اجمعه» و «اطواه» وفی حدیث آخر «ان‌المسجد لینزوی من النخامة کما ینزوی الجلدة فی‌النار» ای‌ینضجر و ینقبض .

قوله (ص۱۶۷، س۵) : «وقال ایضاً : ان هذه‌الحسایس عقول ضعیفة .....»

لان‌النفوس تنزّلات العقول والعقول تحولات‌النفوس و علی مذهب المصنف

۱ـ سورةالصافات ، آیة ۱ ۲ـ سورة ۱۳ ، آیه ۱۲۸

۲ـ اثولوجیا للشیخ‌الیونانی المطبوع فی حاشیة قبسات ۱۳۱۲ هـ ق ص۲۸۲ .

(قدس سره) من ان الحواس من مراتب النفس الناطقة فالحاسة عاقلة ضعيفة والمحسوسات معقولات بمعنى ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات شیء واحد، هو النفس الناطقة ولا يقال في المشهور لها معقولات لان المعقول يطلق على مدركاتها الكلية والمحسوس على مدركاتها الجزئية للتفرقة لا انها ليست حساساً لها العقل و ايضاً انما كانت تلك العقول المفارقة والمثل النورية حساس قوية لأن علمها يرجع الى بصرها و سمعها كما مر .

قوله (ص١٦٧، س١١، ٢٢) : «واما على رأى المتأخرين ....»

فيه نظر لان تقوّمها في الوجود بدون القوى لايوجب العرضية لجواز احتياجها اليها في التنوع والعرض هو الحال في المحل المستغني في الوجود والتنوع جميعاً عن ذلك الحال و لذا قال المشائون بجوهرية الصور النوعية يرشدك الى ما ذكرنا قول الشيخ في الاهيات الشفاء : «الموجود على قسمين احدهما الموجود[١] في شيء آخر ذلك الشيء الآخر متحصل القوام والنوع في نفسه وجوداً لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلايكون في موضوع البتة و هو الجوهر» انتهى .

قوله (ص١٦٨، س٥) : «ولان هذه الافاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبة ......»

ربما يمنع: كون الاحكام والاتقان في الفعل دليلاً على علم الفاعل فان في الطبايع ايضاً عجايب كما ترى في النحل ومسدساته[٢] وفي العنكبوت ومثلثاته وفي النبات وغرايب

١- الهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ ه ق ص ٤٢٢ الى ٤٢٥. ش ط قاهره ١٣٨٠ ه ق ج١ ص٥٧ .

٢- والعجب من الحكيم المحشى كيف غفل عن المعنى الذى ذهب اليه اهل التحصيل: ان الاتقان في الفعل

صنعاته و فی‌المعدن و عجایب سماته و فی‌صنوبریّة شکل‌السراج و کرویّة القطرات ونحو ذلك .

قوله (ص۱۶۸، س۱۷) : «الوجه‌الثانی انك اذا تأملت ....»

لیس مراده نفی‌الاتفاق بمجرد اثبات الفاعل والغایة والدوام بل مع‌المساواة فی النوعیّة بین‌المصدر والصادر فنقول : انحفاظ‌الصورة النوعیة المشترکة بین افراد نوع لو لم یکن بمثال نوری یقتضی هذه‌الصورة فی اصنامه کان کالصورة الشخصیّة الواقعة بالاتفاق لاستعداد المادّة و اعدادلواحقها حیث لا نظام لها ولا انحفاظ بل لا یقع الا مرّة کما یقال: لا تکرار فی‌التجلی:فکل شیء مظهر اسم لیس کمثـله شیء فکما یحصل من‌الصّنف ، صنف آخر کالأبیض من‌الأسود والذّکی من‌الغبی ومن‌الصورة‌الشخصیّة صورة شخصیّة اخری تخالفها کل ذلك بالمادة و لواحقها امکن ان یحصّل من‌الانسان غیرالانسان و من‌البرّ غیرالبر لولا انحفاظ صـورة‌النوع من حیث هو بذلك‌المثال‌النوری الذی هـذه‌ظلّه و من اجل لحـوق صـور شخصیّة باستعداد موادٍ بالنوع بلا اقتضاء و حصوصیّة من قبله کلها غرایب و عجایب منه یقال لعالم‌الحرکات دارالاتفاقات حتی انّه‌ینفوّه به‌الالهی والمتألّه من‌الحکماء .

فان‌قیل: لایلزم‌من‌نفی‌الاتفاق اثبات المثـل فانه بصنع‌الله تعالی «ولن تجد لسنّة الله تبدیلاً» .

←

دلیل علی علم‌الفاعل . والفاعل الاصلی هوالحق والعجائب‌الموجودة فی‌الطبایع کالنخل و مسدساته ....

ترجع الی وجودالنظام التام الموجود فی‌المبدءالاعلی ۵ــ وان‌الحق لا یتجلی فی صورة مرتین.

۱ــ سورة ۳۳، آیة۶۱، سنة‌الله فی‌الذین خلوا من قبل ولن تجد لسنة‌الله تبدیلا ، سورة ۳۵، آیة ۴۲ ، فلن تجد لسنة‌الله تبدیلا ، فلن تجد لسنة‌الله تحویلا ، س۴۸، ی ۲۲ : سنة‌الله قد خلت من قبل و لن تجد لسنة‌الله تبدیلا .

قلنا : انه تعالى واحد بسيط و هذهالانواع كثيرة و «الواحد لا يصدر عنه الاّ الواحد» و ايضاً «العالى لا يلتفت الىالسافل[١]» .

ان قيل : لم لا يجوز استنادها الىالعقلالفعال وجهاته كما يقولالمشائون .

قلنا : اولاً ليس فيه جهات تفى بهذهالكثرة الوافرة التى فى انواع المعدن والنبات والحيوان و ثانياً انالجهات التى فيه اعتباريّة عندالشيخالالهى غير معتبرة ولا مماثلة بين جهاتالصدور والصوادر ولا يخفى انه يستنبط من هذاالوجه كالثالث التماثلبينالارباب والاصنام على ماقررناه.

قوله (ص١٦٩، س١٠) : «اذ يكفى لما ذكره تصوراتالافلاك...»

اقول: لا يكفى عندالشيخ، لان تلكالتصورات اعراض و هذهالانواع جواهر وكلياتالجواهر وان كانت جوهر بالحمل الاولى لكن اعراض بالحمل الشايع و ايضاً كل له مقام معلوم و مبقى هذهالانواع لا بدّ ان يكون ذاعناية بها .

قوله (ص١٦٩، س١٣، ١٤) : «و برهانه مذكور فى كتب هذاالشيخ»

وقد ذكره فى الاهيات الاسفار[٢] و ملخصه «انه اما ان لا يعلم الواجب تعالى ذلكالممكن الاشرف او يعلمه وليس قادراً عليه او قادر ولكن يرجح المرجوح تعالى عن ذلك علواً كبيراً او يوجده معالممكنالاخس و ذلك صدور الكثير عنالواحد او بعده به و ذلك تعليلالاقوى بالاضعف اولا يوجد اصلاً لانه يستدعى جهة اشرف مما عليه نورالانوار و هذه كلها باطلايضاً فيجب ان يوجد منه قبلالاخس و هو المطلوب» .

١ـ ولا يستكمل به ....

٢ـ الاسفارالاربعة الهيات ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٦٦ .

قوله (ص۱۷۰، س٤) : «ولا تظنن انهم يقولون ....»

مقصودالشيخ التنزه عن‌الجسمية الطبيعية و عن‌الماديه‌ و كذاالكلام فى قوله: فلا تحمله على انه مثلنا . نعم كلام‌المصنف(قدس سره) معه انه لم اكتفى بالسلوب و ميدان السلب واسع ولم يشبع‌الكلام فى‌الاثبات ولم يحقق مع شموخ‌المقام وصعوبة المرام انه كيف جسمية يـده و رجله وجوارحه و قواه بحيث لا يلـزم ماديته و يحفظ تجرده بخلاف‌المصنف (قدس سره)فانه حقق جميع ذلك و عنده مباد و اصول يثبتها مثل اصالةالوجود و تشكيكه والحركة الجوهريّة‌ و جواز الاتحاد بين‌النفس والعقل الى غير هذه من‌القواعد التى يثبت‌المماثلةفضلاً عن‌المثاليةفجسميته باعتبار وجدانه وجودالجسم والنمو و نحوهما وصدق‌الجسم بالمعنى الذى هو جنس عليه وان‌لم يصدق بالمعنى الّذى هو مادة و قدرته يده‌الباطشة و رجله‌الماشية وبصره وسمعه و غيرهما علمه‌الحضورى هذا كله‌ليس من باب «خذالغايات ودع المبادى» بل من باب الجمع بينهما اذالالفاظ مدلولهاالقدرالمشترك فاليد مثلاً ما بـه يبطش و يبسط و يقبض سواء كان جارحةً طبيعيّةاو مثاليّة او قوة مخركة او قدرة عقليّة او الهية فصاحب‌النوع لغنائه مكتف بذاته‌عن‌القوى والاعضاء بل هو كل‌القوى بنحو اتمّ و اعلى .

قوله (ص۱۷۰، س۹) : «بل يقولون ان‌كل ما يستقل من‌الانواع‌الجسمانية»

فخرج‌العرض بما هو عرض والجنس‌والاجزاء الخارجيّة فليس‌هناك رب‌للعرض وللجنس ولا لليد والرجل بل‌هما وامثالهمااجزاء لمادّة الشى او اجزاء كمالها كما مر[1]

۱ـ كما صرح به‌الشيخ‌الاشراق فى‌الحكمة‌الاشراق ۱۳۱٦ هـ ق ص ۲۵۱ الى ۲۵۳ و اجاب عن‌الاشكالات‌التى اوردها الشيخ‌الرئيس فى‌الشفاء على‌الافلاطون .

قوله (ص١٧٠، س٢٠) : «يلزم ان يقع الجوهری....»

نعم لكن جوهری الماهيّة لا جوهری المادة ولهذا لم يجوّز الاكثر التعريف بالاجزاء الخارجيّة ، فاليد مثلاً جزء المادّة بمعنی المتعلق لا جزء الصورة بمعنی مابه الشیء بالفعل كالنفس و قد مرّ انه ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع بل ولا مادة كالعقل البسيط .

قوله : «هی صورته فقط» دفع لقوله : فكيف يكون ذات بسيطة ....

قوله : «اما برازخ او هيئآت ظلمانيّة» صفة لهما كما بعده اذ النور عندهم يجيئی اطلاقه الی الاشعّة الحسيه ولا يطلق علی الاجسام و هيئتها والبرزخ فی اصطلاح حكمة الاشراق هو الجسم الطبيعی [1] .

قوله (ص١٧١، ١٠) : «ويسمونه بهوم ايزد»

بناءً علی كون الايزد بدلاً او بيانا لهوم لا ان يكون فيه اضافة مقلوبة لاميّة والا كان اسم صاحب النوع «ايزد و هوم» المضاف اليه اسم النبتة الصنميّة فلم يكن مؤيداً لما ذكره .

قوله (١٧٢، ١٤) : «من حيوة هذه النار»

هذه الحيوة هی حيوة الوجود السارية فی كل شیء لا غير فان للحيوة معان ثلاثة : عام و خاص واخص . فالعام هی حيوة الوجود والخاص الحيوة التی هی مبدء الدرك والفعل كما يقال : الحی هو الدراك الفعال والاخص هو العلم والمعرفة بالله واليوم الآخر «الناس موتی [2] و اهل العلم احياء» .

١ـ لانه قابل للنور الحسی والفسق التام عبارة الهيئآت لايقبل النور .

٢ـ والقائل علی بن ابيطالب القيروانی .

قوله : «غير انها انور و اكمل» هذا من باب الاستثناء من المدح بما يشبه الذم كقوله صلى‌الله عليه وآله: «انا افصح الناس بَيدانى من قريش» .

قوله : «لانه ابدع من المُبدِع الاول التام.....» هذا مناط الجواب اى المبدع الاول بسيط الحقيقة ففيه كل الاشياء بنحو اعلى و له الوحدة الحقة الحقيقية والعالم الاعلى منبعث عن ذاته بذاته ففيه ايضاً كل الاشياء بنحو الظلية وله الوحدة الحقة ولكن ظلية .

قوله : «لا كانها حرارة واحدة» اى ليست وحدتها عددية كالحرارة الواحدة المحدودة .

قوله (ص١٧٣، س١٩) : «بل كلها كيفية واحدة فيها كل كيفية»

وعندنا مثالان يوضحان المطلوب : احدهما مثال لموجود واحد فيه كل كيفية بنحو الجزئية والآخر: مثال لموجود واحد فيه كل نوع جوهرى او عرضى و بالجملة الوجود والماهية بنحو الكلية فالاول الحس المشترك المتأدى اليه الصور من المشاعر الظاهرة او من الباطن فعند ما يبصر الانسان الضوء والالوان والاشكال و يسمع حينئذ اصواتاً و فى هذا الوقت فى ذوقه طعم وفى لمسه حر او برد كان هنا وجود واحد فيه بوحدته جميع هذه الكيفيات فان الاشياء تحصل بانفسها فى المدارك و لمّا كانت الاشياء تعرف باضدادها كان ما هو كالحرارة الواحدة الروح البخارى الكبدى الحالى عن هذه .

واما هذا الروح الدماغى بل القوة فامرهما كما وصفنا و كذا الخيال فيه كل كيفية و كل صورة جزئية والثانى العقل البسيط الخلاق للتفاصيل المذكور فى كتاب النفس الناطقة فهو موجود فيه كل نوع وجود او ماهية مما عقله و عرفه و حصل

مطالبه «مما هو» و «من هو» و «لم هو» ففیه کل نوع بنحو اتم و اعلی مما فی السواد اذ هی فیها بنحو المحدودیة والدثور والغیبة والمادیة وفی العقل البسیط بنحو الاحاطة والجمع والنوریة والحضور وکمال التفصیل والتمیز کما سیقول کان کلاً منها قائم علیحدة و هو المثال عندهم لعلم الحق تعالی اذ الوجود کلما کان اشمل واجمع کان انارته و اظهاره الماهیات اکثر «ید الله مع الجماعة» .

قوله (ص۱۷۴، س۴) : «واصناف الایقاع»

ای النغمات و منه قول الحافظ (قدس سره) :

«دهان گشوده شقایق چه مردم ایقاع»

قوله (ص۱۷۵، س۹) : «و ذلک ان فی النبات کلمة»

المراد بالکلمات فی کلمات المعلم المبادی[1] الفعالة مفارقة کانت او مقارنة فیشمل مثل الصور النوعیة و النفوس النباتیة واطلاق الکلمات علی الوجودات لیس بعزیز فی کتب المصنف (قدس سره) ویوافقه مافی الکتاب الالهی و احادیث الائمة علیهم السلام مثل اطلاق الکلمة علی عیسی علیه السلام فی قوله تعالی : «وکلمة منه اسمه[2] المسیح» و مثل قوله تعالی: «قل لو کان البحر مداداً لکلمات[3] ربی الآیة» و مثل نحن الکلمات التامات و ذلک لاعرابها عما فی الضمیر المکنون و لکونها مؤثرات والکلم هو الجرح والتأثیر .

۱ــ اثولوجیا للشیخ الیونانی المطبوع فی حاشیة القبسات ۱۳۱۳ ص۲۴۴ میمر ثامن ص۲۷۰ ، میمر ثامن ، میمر عاشر ص۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵ (لان فی النبات کلمة فاعلة محمولة ، جمیع الکلمات النباتی..... فی اثولوجیا اطلاق الکلمة علی الحقائق المتأصلة کثیر الدور علی لسان الشیخ الیونانی «قده») .

۲ــ س ۱۴، ی ۲۹

۳ــ س ۱۸ ، ی ۱۰۹ .

قوله (ص۱۷۵، س۱۳) : «و ثالث ان عدالنبات»

الّذی فی علـم المثال .

قوله (ص۱۷۵، س۱۶) : «فما هناك اكـرم»

ای انها وان كانت كريمةالاصل والوجود الا ان ما هناك اكرم والكريم لايليق بعـالم الاكرم .

قوله : «وابدع واحداً ايضاً» ای ابدع العقل الاول و فی كثير من النسخ وابدع العالم واحداً ايضاً والاصح اسقاط العالم كما لا يخفى اللهم الا ان يقال اشعر بالعقل الكلی من مبدعية العالم ووحدته لانه جهةوحدة لكونه فصله الحقيقی و صورتـه و غايته و لان صدور العالم بالترتيب السببی والمسببی المؤدی الی الوحـدة و بالجملة هذا تمهيد مقدمة للجواب و محط حصول فائدتـه .

قوله (ص۱۷۶، س۳) : «والا لكانا شيئا واحداً»

يترائی ان الظاهر ان يقول والا لكانا متساويين لا ترجيح لكون احدهما علـة والآخر معلولاً ولم تكونا شيئاً واحداً لان المفروض تساوی وحدانيتها بل وجودهما بل لم يكونا شيئاً واحداً وان فرض وحدانية وحدانيتهما ووجودهما اذ الاثنينية باقية ولولاجل الماهية فی العقل و عدمها فی الواجب تعالی و ينادی كلام المعلم بعد اسطر بان للعقل ماهية .

والجواب انه قد مرّ : ان انبعاث الماهيات من اختلاف الوجودات شدة و ضعفاً فاذا لم يتخلف الوجود بالشدة والضعف فی المبدِع والمبدَع كيف يحصـل الماهية حتی يكونان شيئين ولا اقل يمتاز احدهما بالماهية والآخر بعدمها .

قوله (ص۱۷۶، س۵،۶) : «فلا اقل من ان یکون اثنین»

ای بالاعتبار و هما ماهیة و وجوده لان کل ممکن زوج ترکیبی و کل واحد من ذینك الاثنین یتکثر اذالوجود له وجه الی الله تعالی و وجه الی الماهیـــة والماهیة لها حیثیّة التنور بنورالوجود و حیثیـــة الخلو بحسب ذاتها .

قوله (ص۱۷۶، س۷، ۸) : «وقد یوجد للاثنین الاولین»

ای ماهیةالعقل الاول و وجوده حرکـة هی امکانه الذاتی فان للممکن حرکة[1] من اللیس الی الایس و سکون هو وجوبه الغیری والمعلم یعبر کثیراً ما من هـــذین بهما علی سبیل التمثیل و فیهما عقل وحیوة ای معقولیـة لان کل مجرد عاقـــل فیعقل ماهیة ووجوده کما هوالمحقق عند شرح جهات الصدور[2] .

قوله : «غیر ان ذلك العقل لیس هو کعقل واحد منفرد» ای غیر ان ذلك العقل المبدع من المبدء لیس واحداً محدوداً بل فیه کل العقول الناطقـة والغیر الناطقة وکل عقل جامع لفعلیات اصنامه و کمالاتها الاولی والثانیة فثبت فی عالم العقل حیوانات کریمـة بنحو اکرم مما هاهنا .

قوله (ص۱۷۶، س۹) : «علی قدر کثرةالعقول»

لیس المراد جامعیة وجود کل عقل لان نسبة الارباب الی الارباب نسبة الاصنام ولیس جامعیـة ارباب بسایط الاجسام کجامعیة ارباب مرکباتها ولا جامعیة اربابـــ المرکبات کجامعیة رب النوع الاخیر بل المراد انه لا حجاب فی المفارقات النوریةفکل

۱ـ اطلاق الحرکة بالمعنی العام الوسیع علی الحق الاول ایضاً موجود فی مسفورات اهل السلوك قالوا ان الحق تحرك بالحرکةالغیبیة من مقام الاحدیة الی الواحدیة...

۲ـ ای جهات التی تصیر منشأ صدورالحقایق عن الحق والجهات المصححة لصدورالکثرات .

یشاهدالکل بحسَبه و نظیره بوجه هاهناالعـقول الصاعدة و قلوب اربـاب العلم والعرفان فان عقایدهم واحدة و قبلتهم واحدَة بل عقاید جمیع الکل من آدم علیه‌ـ السلام الی خاتم صلی‌الله علیه وآله واحدة کلهم موحدون عالمون بعلم‌الاسماء «متحد جانهای شیران خداست» والمؤمن مرآت المؤمن فیری کل من هؤلاء ذاته فی ذات صاحبه و کذاالاشیاء فیه و قوله : و اکثرمنها. باعتبار جامعیتها النفوس و قواهـا بنحو ابسط و اعلی .

قوله (ص۱۷۶، س۱۱) : «**الثالث قد یجوز لجاعل.....**»

هذا سؤال ظاهری قشری:

هست با هر ذره در گاه دگـر   پس ز هر ذره باو راه دگـر

دل هر ذره را کـه بشکافی   آفتـابیش در میـان بیـنی

قوله (ص۱۷۷، س۳) : «**فاجاب بان‌اختلاف‌الحیوة والعقول....**»

هذه مسئلَة القضاء والقدر و اجاب بان اختلافهما انما هی لاختلاف حرکاتـ الحیوة والعقل والمراد حرکات موادهما بامزجتها و کون حرکات‌المواد حـرکاتهما یؤید مذهب‌المصنف (قدس سره) ان‌النفوس جسمانیة‌الحدوث و روحانیة البقاءحیث انه عدّ حرکات‌المواد حرکات‌الصور والعقول فمادة طیبَة بمزاجها المعتدل یستدعی عقلاً اکمل و رویَّةً اجود و مادة اخری لیست کذلک ولهما ولامزجتها عرض‌عریض، وکذا یرادالحرکات المختلفَة الفکریَّةالاختیاریه‌ الکسبیه‌ للعقول الجزئیه‌ فـان «الطرق الی‌الله تعالی بعدد انفاس‌الخلایق» وقال علی علیه‌السلام» : رأیت‌العقل عقلین ❋فمطبوع و مسموع ❋ ولن‌ینفع‌مسموع اذا لم یك مطبوع» و بحسب اختلاف‌فنون

هاتين‌الحركتين على مراتب شتى اختلافات‌العقول يدل على ذلك مارواه يحيى‌بن ابان عن شهاب قال سمعت اباعبدالله عليه‌السلام‌يقول : «لو علم‌الناس كيف خلق‌الله‌الخلق لم يلم احد" احداً فقلت : اصلحك‌الله تعالى‌و كيف؟ قال: فقال : ان‌الله تبارك و تعالى خلق‌العقل اجزاء بلغ بها تسعة واربعين‌جزء ثم جعل‌الاجزاء اعشاراً فجعل‌الجزء عشيرة اعشار ثم قسم بين‌الخلق فجعل فى رجل‌عشر جزء و فى اخر عشرى جزء حتى بلغ جزء تامّاً و فى آخر جزء و عشر جزء اوعشرى جزء او ثلاثة اعشار جزء فصاحب العشر لم يقدر على ان يكون مثل صاحب‌العشرين و كذلك صاحب‌العشرين لايكون مثل صاحب‌الثلاثة الاعشار و كذلك من تم‌له جزء لا يقدر على ان يكون مثل صاحب الجزئين ولو علم‌الناس ان‌الله عزوجل خلق‌هذاالعقل على هذا لم يلم احد" احداً» .

ويمكن‌التوفيق بين‌القول بالاختلاف فى‌العقول والقول بالتساوى بان‌الاختلاف باعتبارالمرتبة اوالماهية والتساوى باعتبارالوجود و ان مابه‌الامتياز فيه عين مابه الاشتراك والمصنف بيّن فى مرحلة‌العقل‌والمعقول من‌الاسفار[2] جعل‌اختلاف‌حركات الحيوة والعقل عبارة عن اختلاف جهات‌الصدور و قد تكلمنا فى حواشينا هناك ومن شاء فلينظر .

قوله (ص١٧٧، س٥) : «قريب من‌العقول‌الاولى»

اى ارباب‌الانواع .

قوله : «ومنها ما هوثان كالعقل بالفعل» و ثالث كالعقل بالقوة والثانوية‌بالنسبة

١ـ مراده ان قسط‌الموجودات من‌الوجود و لوازمه من‌السعادة والشقاوة من جهات يرجع الى قضاء الهى وتقدير حتمى مرجعه‌الى امر ذاتى والذاتى لا يعلل‌ولا يسئل عما يفعل و هذا غير مادامه‌الجبرية .

٢ـ سفرالاول من‌الاسفار ط ع ١٢٨٢ ه‍ ق مباحث‌العقل والمعقولات ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ .

الى ذلك القريب او بالنسبة الى العقول الاولى لان القريب منهـا من صقعها و يفنى فيها لا حكم له على حياله .

قوله (ص۱۷۷، س۷، ٦) : «فلذلك صار بعض العقول التى هاهنا الهية ......»

هذا نظير ما وقع فى حديث على عليه السلام مخاطباً لكميل : «ان النفس اربعة نامية نباتية و حيوانية و ناطقة قدسية وكلية الهية [۳]» .

قوله (ص۱۷۷، س۹،۱۰) : «ولا يمكن ان يكون الـذى يعقل الفرس انما هـو عاقل الانسان»

اى ما يصير عقلاً بازاء الفرس الطبيعى لا يصير عقلاً للانسان اولا يصير ماهو معقولة الفرس معقوله الانسان لانـه كان معقوله الفرس من باب علمه بذاته لان كل مجرد عاقل لذاته و معقول لذاته وذاته الفرس العقلى لاغير فالمعقول هو نفى معقولية الانسان له من طريق خاص وهو الحضورى من علمه بنفسه لا مطلقاً كالحصولى فان كلاً من العقول العرضية يعلم مافوقه و يعلم ماليس علةً ولامعلولاً له حصولياً اذلاحجاب فى المفارقات كيف وكل يعلم مبدء المبادى والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول فكل يعلم كلاً الا ان العلم اعم من الحضورى والحصولى والاكتناهى والـوجهى والفعلى والانفعالى .

قوله : «كان هو و ما عقله شيئاً واحداً» اشارة الى اتحاد العاقل والمعقول بالذات.

قوله (ص۷۷، س۱۱) : «فالعقل الاول لايعقل......»

اى الاول بالاضافة الى اصنام نفسه لايعقل الجزئى الطبيعى من اصنامـه بما هو

۳ــ والكميل هو ابن زياد النخعى الاشترى رض ، و هو صاحب سره و من خواص اصحابه و هوالذى نقل عنه حديث الحقيقة التى شرحها اهل المعرفة و منها استنبطوا اصول قواعدهم و مبنى مكاشفاتهم و انـه عليه السلام صدقه بانه صاحب سره بعد سؤاله رض.. بقوله ره.. : الست صاحب سرك .

جزئى طبيعى لانه ادون من ان يكون معقولاً له اذلا يصلح للمعقولية لكونه مغشىً بعوارض غريبة بل العقل ذاته التى هى عقل مجرد جامع لجميع كمالات اصنامه و فعلياتها عقلاً قبل وجودها و عقلاً مع وجودها ايضاً ولكن مع وجود كل اصنام النوع لان الوسيع علمه وسيع و فعله وسيع وهذامراده بقوله : عقلاً نوعياً و حيوة نوعيّة. فقوله : لا عقل له . اى لا معقولية له بان لا يكون كلياً عقلياً وبالجملة صرفاً خالصا عن العوارض الغريبة .

قوله (ص١٧٧، س١٢) : «وكانت الحيوة الشخصية»

اى الحيوة الجزئية الطبيعيه التى هى احدى الرقايق لتلك الحقيقة العقليه حاملة لها لان الجزئى حامل الكلى بتمامه و كمالها اذ لا ابعاض للكلى حتى يكون الجزئى منه حاملاً لبعض والجزئى الآخر منه حاملاً لبعض آخر و هذا فى المفاهيم كالمفهوم الكلى والخصة منه حيث يقال انّ التفاوت بين الكلى والحصة بالاعتبار فهكذا المتجلى وتجليه والحاصل انه كما كان الفرد موجوداً مع الكلى الطبيعى بوجود واحد والعقل المجرد الانسانى متّصلاً بالعقل الفعال وروح القدس كذلك العقول الكائنة فى الحيوانات الصامتة و هى نفوسها ليست عادمه لعقولها و اربابها لانها مقوّماتها الوجوديّة و نفوسها متقومات بها و انما قال: بعض الحيوان. لان الانسان بعض الحيوان والحيوانات الصامتة بعض آخرمنه

قوله (ص١٧٧، س١٥) : «وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزى به عقل»

هذا يؤيد ما قلنا من ان التفاوت بين المتجلى والتجلى كالتفاوت بين الكلى والحصّة بالاعتبار، فالمراد بالجزء هوالتجلى و بالكل هوالمتجلى و هذا التعبير فى كلام العرفاء واقع كقول الشيخ فريدالدين العطار النيشابورى :

جزو کل شد ، چون فرو شد جان بجسم — کس نسازد زین عجائب‌تر طلسم

و فی موضع آخر

تن زجان نبود جدا، عضوی ازاوست — جان ز کل نبود جدا، جزوی ازاوست

فیقول‌المعلم : کل تجلٍّ من تجلیات العقل الکلی هو لا یباین المتجلی لانّ التجلی ظهورالمتجلی، و ظهورالشیء لا یباین‌الشیء والا لم یکن ظهوراً له و لیس التجلی جزءً مقداریاً ولا خارجیاً له حتی‌یغایره کما ان‌الحصة المصطلحة فی‌المفاهیم لایغایرالمفهوم ولیست جزءً و حصّةً لغویّةً له، بل هی نفسه ولا تزید علیه الا باضافة الی حصوصیه‌ٔ خارجیه‌ٔ منها والاضافه‌ٔ بما هی اضافه‌ٔ وان کانت داخله‌ٔ فیها لکنها اعتباریّة لا ضمیمه‌ٔ .

قوله (ص۱۷۷، س۱۶) : «هوالاشیاء کلها»

اماالاشیاء التی هی اصنام ذلک‌العقل فلانّه علتها و کل مالها فواید و عواید منها و هو جامعها واماالاشیاء التی هی‌اصنامها لأرباب اخری فلأنّ کل عقل مجرد و کل مجرد عاقل لذاته و لغیره ولا حجاب فی‌المفارقات و لهذا کلّها فی کلّها والکل فی‌الواحد والواحد منها هوالکل .

قوله (ص۱۷۷، س۱۷) : «فاذا صار بالفعل صار خاصاً و جزءاً»

هذا بیان لمعنی‌الفعلیة والقوّة التی یقابلها هی‌الوجود الانطوائی والکینونة الاجمالیّة‌ٔ الاندماجیّة والفعل والقوة بهذاالمعنی کثیرالورود فی‌کلام‌المعلم‌الاول.

قوله (ص۱۷۷، س۲۰) : «احتال‌العقل‌الکاین»

یشیر الی ان‌الفاعل للاعضاء هوالنفس ولکن بمعونة ربّ‌النوع فیقول: العقل والحیوة اذا کانا قویین کما فی‌الانسان ما احتاجا الی احداث‌الاعضاء القویّة‌فی‌البدن

اذ بالرويّة يقدر الانسان على جلب المنافع ودفع المضار بسهوله كما ترى فى صنعة الآلات والاسلحة المتفننه واذا كانا ضعيفين انجبر ذلك باحداث الاعضاء القويّة كما فى الحيوانات فان اسبابها و اسلحتها طبيعيّة معها .

قوله (ص١٧٨، س٥): «فاجاب بانها تصير الى المكان الذى لم يفارقه وهو العالم العقلى.....»

اى العقول العرضية والطبقة المتكافئه فالنفس النباتيه والنفس الحيوانية فى الترقى و فى الحركة الاستكماليّة الى ان تفارقا مادتهما فاذا فارقتا عن مادتهما اتصلتا برب نوعهما بل تحولتا اليه لانه حق الوصول الى الغاية ولكن حشرهما اليه حشر تبعى لا استقلالى كحشر الانسان بمعنى ان حشر رب النوع الفرسى مثلاً الى الله اى الى اسمه السميع البصير حشر كل من افراد نوعه حين اتصال كل به و كذا كل صورة طبيعيّة تتحول فى عالم المثال الى صورة برزخيّة واخرويّة و بالجملة كل شىء يتصل بسنخه ويرجع الى اصله فالمعنى الجزئى الى المعنى الكلى والصورة المشوبة الى الصرفة والكل يفنى فى اسماء الله «الا الى الله تصير الامور[1]» و هذا هو معنى وصول الحيوانات الى غاياتها و لها وصول آخر الى الغاية العظمى والبغية اعنى : «اسم الله الاعظم» و ذلك بطريقين احدهما للحيوان الذى فى صراط الانسان فانه مأخوذاً بشرط لا بهيمة و سبع فانه اولاً جماد ثم صار نباتاً حسناً ثم حيوانا غير ناطق ثم حيوانا ناطقاً ثم عقلاً بالفعل و ثانيهما للحيوان المنفصل فانه اذا فارق نفسه جسده فالجسد يصل الى صراط الانسان فى الزمان الغير المنقطع الطرفين فان فيض الله لا ينقطع و سيبه لا

١- س ٤٢، ى ٥٣

يلبث و نوره لا يافل وجوده لا يمسك ولايجوز عليه‌الصمت فيدخل بـاب‌الابواب و جسدالفرس فرس طبيعی و نفسه فـرس‌ملكوتی كما ان جسدالانسان انسان بشری ونفسه انسان ملكوتی و من هنا قيل :

از كمال قدرتش درعرصهٔ ملك قدم　　　هرتف‌آتش خليلی هركف‌خاك‌آدمی

فی احوال ما يتوقف عليه‌النشئآت الثّانيـّة و هوالنفس الناطقة اذ عليها و علی قواها مدارها والنفس سفينه «بسم‌الله مجراها و مرساها[۲]» .

۲– س ۱۱، ی ۴۳

المشهدالثالث

قوله (ص١٧٩، س٧) : «المشهدالثالث وهو صدورالوجود عن‌الواجب‌الحق»

و بوجه آخر الابداع هوالتأييس بعداللیس المطلق والتکوین هوالتأییس بعد اللیس الغیرالساذج فان‌المکون لما کان مادیاً و مادّة‌الشیء کانت موجودة قبله وهی جزء ذاته لم یکن قبل ایسه لیساً محضاً بخلاف‌المبدع و ایضاً الابداع هوالتأییس المطلق بخلاف‌التکوین لان‌الایسیة فیه‌مشوبة باللیسیة من حیث‌التفارق المکانی والسیلان‌الزمانی فی‌الاجسام الکائنة .

و بوجه آخر یثلّث القسمة و یقال کما هوالمشهور: الابداع ایجادالشیء غیر مسبوق بمادة و مدة والتکوین ایجاده مسبوقاً بهما، والاختراع هوالمستعمل فی الافلاك بایجادالشیء مسبوقاً بالمادة دون المدّة و عکسه لایجوز، وان ثنیت الشیء کما فی‌التعریف الذی ذکره المصنف (قدس‌سره) .

قلت : الابداع ایجادالشیء غیر مسبوق بالمدّة سواء کان مسبوقاً بالمادة ام لا والتکاین کما ذکرنا بوجه آخر تثلیث‌ایضاً‌الشیء اما لا یوجد من شیء کالعقل الکلی او من شیء کالکائنات التی فی‌السلسلة‌العرضیّة الزمانیة او کالنفوس من‌العقول او من لا شیء کالصورة من‌الهیولی، فان‌الهیولی و ان کانت شیئاً من‌الاشیاء و لیست لا شیئاً محضاً ، لکن لما کانت قوّة صرفة و قوة الشیء لیست بشیء فهی لیست شیئاً فعلیاً وان شئت ثنیت‌القسمة بلحاظ انهاشیء من‌الاشیاء والقوّة لها بالفعل فقلت :

الشيء اما يوجد لا من شيء و هوالمبدع او من شيء و هو غيره ومراده (قدس سره) بالقابل هوالمادّة لانها القابل الواقعى لاالماهية لأنها القابل التعملى على ان العقول لا ماهية لها كما هوالتحقيق فان اريد بجهة القابليّة الامكان الاستعدادى السابق على الشيء سبقاً زمانياً دخل الفلك فى المبدع وان اريد بها مطلق قوة القابل الواقعى اعم من الهيولى الاولى و من الهيولى المجسمة دخل فى المكوّن .

قوله (ص١٧٩، س١٠) : «والحركة بتجددها و اعدادها»

استصحاح الحركة التخصيص للحدوث بعد الحدوث لكونها باجزائها رابطة للحوادث بالقديم لأن علة كل حادث مجموع اصل قديم محفوظ وشرط حادث ذلك الاصل القديم كالقدر المشترك بينها و هذا الشرط الحادث مختص اى مجموع المُعد والمستعدُ الخاص و هو قطعة من الحركة القطعيّة الفلكيه المتبدله وقتاً فوقتاً والمادة المخصوصة فمن جانبها الاعداد و من جانب مادة الحادث الاستعداد ولاينقطع الفيض و يدوم سبب الجواد .

قوله (ص١٨٠ ، س١٤) : «وابدعت منها نفوسها»

لما كانت النفوس جسمانيّة الحدوث عنده (قدس سره) كان المراد بالابداع اما لمعنى اللغوى او معناه الاصطلاحى ولكن باعتبار باطنى ذاتها او ديمومتها الشخصيّة فى الأبد .

قوله (ص١٨١، س٥) : «فجادت العناية لوجود عناصر اربعة .....»

لأن هذه الكيفيات اعراض لا بدّ لها من موضوع ولا عنصر مفرد الكيفية ولا مربع الكيفية ولا مثلث الكيفية لمانعية الضدية ولا مثنى الكيفيتين المتضادتين فبقيت التركيبات الثنائية الغير المتضادة اربعة .

قوله (ص١٨١، س٧) : «حيث جعل كل‌متشاركين فی كيفية واحدة ......»

التشارك فی‌الكيفيه‌ٔ الواحدة علّة ناقصة للتجاور لا عله‌ٔ تامه‌ٔ فلا يرد انه لو جعل‌النار والارض متجاورين كان‌التشارك‌متحققاً وذلك لان‌المراد التشارك المذكور مع عدم المانع و فی‌الارض والنار غاية‌الخلاف مانعة حيث ان‌النار خفيف مطلق والارض ثقيل مطلق وايضاً النار فی غاية‌اللطافة والارض فی غاية‌الكثافه‌ٔ واما كون الهواء المجاور لابداننا متجاوراً مع‌الارض‌مع عدم‌التشارك فذلك بالقسر موجبه الانشقاقات والوهاد الغايرة الواقعة فی‌الارض‌الموجبة لانحدارالماء اليها وانكشاف ربع منها تقريباً .

قوله (ص١٨١، س٩) : «وقد علمت....»

ای فی موضع آخر علمت ان‌الحركة‌المستقيمة اللازمه‌ٔ من تراكيب العنصريات تدلّنا علی وجودالسماء لان‌الحركة‌المستقيمه‌ٔ من جهه‌ٔ الی جهه‌ٔ و محدّد الجهات الطبيعية لا بد ان تكون جسماً مستديراًخالياً عن‌العنصرية و صفاتها لتكون‌الجهتان متقابلتان‌احديهما فی‌غاية‌البعد عن‌الاخری،فتكونان طبيعيتين‌ولايتأتی‌ذلك‌بالمخروطی اوالبيضی اوالشلجمی اوالمكعّب او غير ذلك اوالمستدير الجايز التخلل اوالتكاثف او غير ذلك اذالخطوط الواصله‌ٔ من مراكزها الی اطرافها متخالفة فی‌الطول والقصر فلم يكن مافرض فوقاًحقيقياً «هذا خلف»

قوله (ص١٨١، س٢١، ٢٢) : «لامتناع‌القول بالكمون»

هذا ناظر الی امكان‌الانقلاب والمحبّة والغلبة الی جوازالاستحاله‌ٔ ای محبه‌ٔ عنصر لعنصر يوجب ان يعلق و يربط احدهما نفسه بالآخر حتی يغلب و يستولی

اجزاء صغار بمداخلتها عليه و هذا بازاء القول بالفشو و النفوذ المشهور فی کتب القوم وهو الاظهر فی انکار الاستحالة ، فان هذا القائل يقول تسخن الماء مثلاً بنفوذ اجزاء النار[1] من مسامات القدر و حواليه و فشوها فی الماء ولا تکيف هنا کما ان القول بالکمون والبروز انکار الانقلاب فی الصور الجوهريّة .

قوله (ص١٨١، س٢٠) : «قاصرة عن قبولها»

لاجل تضاد صورها فی اوايل الکيفيات ای فی الکيفيات الفعلية والانفعالية التی هی اوائل الملموسات التی هی دلايل الکيفيات المحسوسات و هذا بناءً علی نفی التضاد عن الجواهر والا فالتضاد فی نفس الصور لنفس الصور و مانعيّة التضاد عن قبول الحيوة لاجل انه موجب الفساد والعدم الذی هو شر من الموت فان کل فساد وزوال فی عالم الطبيعة بطريان ضد علی موضع ضد وطرده اياه فالحر الشديد اذا وقع فی موقع البرد وطرد البرد وازاله فيقال انه عدم البرد والسواد اذا طرء علی موضع البياض طرده وکذا الفصل طارد الوصل وقس عليه الباقی انما الباقی فی هذه المواضع الموضوعات والمحال فالضديّة منشأ الموت واذ لا تضاد فی الافلاك فکلها احياء .

قوله (ص١٨٢، س٨، ٩) : «کالسحب........»

مثالات" للآثار العلويّة اذ بعضها لا ترکيب فيها حتی تکون امثلة للتراکيب

يريد توهين احداث المرکبات من وجوه ثلاثة. احدها: من باب جزئيتها و محدوديتها فاين الجزئی المادی المحدود من الکلی الشامل المحيط الذی لا نسبة له اليه فی مشموليته سيما الکليات الوجودية التی کليتها سعتها الخارجيه" .

١ــ هذا هو المختار کما بين فی العلوم الطبيعية لان الاجسام مرکبة من اجزاء صغار و ليس الجسم متصلا واحداً ان اتصال الاجسام من خطاء الباصرة والتحقيق يطلب من کتب الجديدة والفلسفة الحديثة .

و ثانيها : من باب دثورها و عدم بقائها و من هنا قال تعالى : «انماالحيوة [۱] الدنيا لهو ولعب» يعرف ذلك‌العقول‌السياحة في ديارالكليات السياحة في بحار المجردات .

و ثالثها : من جهة تحصيل‌الحاصل فان‌الغرض من‌التراكيب تحول‌الطبايع الى النفوس و تحول‌النفوس الى‌الطبايع العقول وقد كانت‌العقول في‌البدايات. وبالجملة كثيراً ما يسئل هذاالسؤال في‌المحاورات وفي مقام انه هل يمكن ان يقع هذاالعالم اشرف مما وقع ام‌لا؟ والجواب ان من تماميّة‌العالم الصادر من‌الواجب تعالى وجود النقصان في‌العالم لان‌الناقصات لا تصادم التامات فانها سبقتها في‌الصدور فليصدر منه تعالى كلتاهما ليكون الفيض اعم و تمامية التامات ابين و هذا اقوى و اسد من جوابه (قدس‌سره) انها ليست باشدحساسة من‌العدم البحت حيث انا جعلنا ماهو مناط الشبهة مناط‌الدفع وقد تفاخر ارسطوبمثله‌في موضع آخر. وايضاً هذه‌المركبات وان كانت جزئية و غير باقية لكنها وسائل للكلى والباقى فلها وجود توصلى لوجوداصالى وهو ما هو كالآن السيال في‌الزمان والتوسط في‌القطع اذالنوع محفوظ بتعاقب الاشخاص .

قوله (ص١٨٢، س١٩) : «ثم ان اعادة ترتيب‌الحدوث من‌الحسيات الى‌العقليات ....»

الاوجب والاولى ان يبين: ان‌العقليات في سلسلة الغايات غير العقليات في سلسلة‌البدايات بل ما في‌الغايات اكمل مما في‌البدايات لكونهامظاهر الصفات‌التشبيهية والتنزيهية جميعاًومن هناكان حملة‌العرش في‌البدايه «اربعه» و صارت في‌النهاية «ثمانية» بانضمام اربعه النهايه الى اربعة‌البدايه «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ

۱- س ٣٩، ى ٦٤ .

ثمانيـة» فاندفع ما ذكره السائل من تحصيل الحاصل واكتفى (قدس سره) بالتعاكس اذ «لاتكرار فى التجلى» اتكالاً على ما حقق فى مواضع اخرى فمنهاماذكره (قدس سره) فى سفرالنفس من الاسفار نقلاً عن الشيخ الاكبر محيى الدين العربى (قدس سره) انه قال: «عليك ان تعلم ان البرزخ[1] الذى يكون الارواح فيها بعد المفارقة عن النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذى بين الارواح المجردة والاجسام لان تنزلات الوجود و معارجه دورية والمرتبة التى قبل النشأة الدنياويه هى من مراتب التنزلات و لها الاوليه والتى بعدها من مراتب المعارج ولها الآخرية وايضاً التى تلحق الارواح فى البرزخ الاخير انما هى صور الاعمال ونتيجة الافعال السابقه فى الدنيا بخلاف صور البرزخ الاول فلا يكون احدهما عين الآخر لكنهما يشتركان فى كونهما[2] عالماً روحانياً و جوهراً نورانياً غير مادى» (انتهى) و قد سمى فى فتوحاته : «البرزخ الاول بالغيب الامكانى والثانى بالغيب المحالى» و وجه التسمية منقول فى سفر النفس[1] .

قوله (ص١٨٣، س٢) : «ولا ايضاً فى هذا صعوبة.....»

بل قال الله تعالى : «وهو الذى يبدء الخلق ثم يعيده» و هواهون عليه .

قوله : «وقد جرت سنّة الله تعالى من قرب اليه شبراً» اقتباس من الحديث القدسى

٢ـ فتوحات مكيه چاپ كشميرى ١٢٦٩ هـ ق ص٣٢٢، ٣٣٩ و ٧٨ .

٢ـ لان العوالم متصلة فالبرزخ الصعودى تتصل بالبرزخ النزولى والعقول اللاحقات تتصل بالباديات و من هنا انقسم المعذب والمنعم فى الشرع بالداخلى والخارجى وقدحققنا الكلام فى شرحنا على الفصوص و فيما كتبنا فى العرفانيات .

١ـ سفرالنفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص١٠٩ ، لامكان ظهورمافى الاول فى الشهادة وامتناع رجوع مافى الثانى اليها الا فى الاخرة .

المشهور والنكتة فى انالله تعالى يقابلالشبر بالذراع والذراع بالباع انقرب المتقرب اليه من باب الاستعداد والامكان و قرب الحق تعالى من باب الوجوب والفعلية و نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال وايضاً حركة المتقرب ايضاً بحول الله تعالى و قوته و فعلية موضوع الاستعداد وفعلية نفس المتهيؤ اوالقوة و حظهما الضعف من الوجود بجاعلية ومن هنا و مما مر ان الابداع اعطاء الوجود بلا مشاركة جهة القابلية قيل :

داد حق را قابليت شرط نيست — بلكه شرط قابليت داد اوست

ولكن مادام الموضوع فى البين ينسب اليه شيء لان الشيء ينسب الى القابل وان كانت النسبة ضعيفة .

قوله (ص١٨٤، س٧) : «فاستشكل هذا بعض الناس......»

ان قلت: كيف الاشكال فى المولّدة ولا مولّدة فى المنى والجنين .

قلت: المولدة وحدتها اعتبارية فهى مجموع قوتين احديهما تسمى محصلة و هى قوة تحصل مادة المنى من فضل ما لهضم الرابع و تجعلها منيّاً و هى فى مثل الانثيين . والاخرى تسمى مفصلة و يسمى ايضاً مغيرة اولى وهى قوة يميز ويفصل بين اجزاء المنى فيجعل بعضها مستعدّا للعصبية و بعضها للعظمية و بعضها للرباطية وهكذا وهى تلتزم مثل المنى فى الرّحِم فاذا فعلت هذه فعلها فى الرحم مثلاً من دون مستعمل اياها لزم حدوث الآلة قبل ذى الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل اياها و هو ممتنع .

قوله : «لجواز قدمها» هذا جواب سخيف لان المستشكل اوردالاشكال على

الفول بالحدوث كما قال : والنفس حادثة بعد حدوث المزاج . مع ان قدم النفس بما هى نفس باطل .

قوله «وتارةً بحدوثها قبل البدن» انما قالوا به لقوله عليه السلام: «خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام[1]» فحملوا العام على الزمانى فى السلسلة العرضية الزمانيه مع ان المراد العام الربوبى الملكوتى والعام الالهى الجبروتى والمراد بالالفين مظهرية كل منهما لالف اسم من اسماءالله الحسنى وبالجملة المراد الكينونة السابقة التى فى السلسلة الطوليه و ايضاً قالوا به اخذاً بما ورد فى الشرع من اخذ العهد والميثاق من بنى آدم فى عالم الذرّ و هذا ايضاً بطور آخر و يلزم على هذا القول محذورات كثيرة كالتعطيل فى النفوس والتخصيص بلا مخصّص فى تعيين وقت محدوث بخلاف ما اذا كانت حادثة بحدوث الابدان .

قوله : «المغايرة لها بالذات» فان لم يكن مغايرةً لها بالذات بل بالمرتبة فهو مذهب المصنف (قدس سره) و هو الحق الحقيق بالتصديق و بان يكتب بالتبر لا بالحبر يليق واما على المغايرة بالذات فيرد محذور آخر و هو التفويض فى الفواعل الطبيعية كما سيجيىء .

قوله : «من قوى نفس الامّ» هذا ايضاً سخيف لان التصرفات الطبيعية من

١ـ فى بعض الاخبار الواردة عن اهل العصمة والطهارة سلام الله تعالى عليهم اجمعين مايوهم او يشعر بقدم النفوس الناطقة الانسانية والبرهان قائم على حدوث النفس و يؤيده بعض الآثار والاخبار، والاخبار المشعرة بالقدم ناظرة الى الكينونة السابقة و مقام تقرر الحقايق فى العالم الاعلى لأن للنفوس نشئآت ثلاثة بعضها سابقة على البدن و بعضها موجودة مع البدن والنشأة الآخرة مقام ارتقاء النفوس و صعودها الى موطنها القرآنية بوجود فرقى اتم من وجودها الاول و ان سبب هبوطها انما هو لاجل الاستكمالات والتلبس بالوجود الحقايق الجمعى الالهى الحاصل من ظهور الاسماء التنزيهية والتشبيهية والتجليات الجلالية والجمالية .

النفوس انما هى فى مواد انفسها فهذا كاستخدام نفس زيد مثلاً للقوى الحالة فى بدن عمـرو .

قوله : «وبناء هذه الاقوال.....» اذ لو اطلعوا على الحركة الجوهريّة هنا العلموا ان النفس الناطقه جسمانيه الحدوث و روحانيّة البقاء و انها من ادنى المراتب و هو مقامها الطبع الى اعلاها و هو النفس الالهية وبعبارة اخرى اللطيفة الاحـديّه شيء واحد فالمصورة مرتبة منها و طليعه لها وليست فى تصرف نفس قديمة او حادثة متصله او مباينه ولدروا ان الجامع ابـداً غير الحافظ اذ المتجدد غير الثابت فالجامع هذه المراتب المتجددة من جوهر النفس السيّال بمقتضى الحركة الجوهرية للنفس بمـا هى نفس و اما الحافظ فلا بـد ان يكون اصلاً محفوظاً ثابتاً فهو وجهها الى العقل المفارق اعنى الصورة الدهرية التى كالآن السيال الراسم للزمان او نفس العقل المفارق والمثال النورى .

قوله (ص١٨٥، س٨) : «باستعدادها ١ مصححة لتشخص الصورة»

اذ لولا المادة واستعدادها لزم التخصيص بلا مخصص فى تخصيص الواهب مادة بصورة دون صورة فمادة كانت رطبة قابلة لتمديد النامية قبلت من الـواهب صورة طويلة و مادة كانت يابسه غير قابله لتمديـدها الا يسيراً قبلت من الفاعـل صورة قصيرة وقس عليهما الباقى .

قوله : «والصورة بجوهرها العقلى» اى ذات الصورة المطلقة التى هى امـر معقول كما هو المشهور من القوم ان صورة ما هى شريك العلّة للمادة فالمراد بالموجبة

١ـ فى النسخة الموجودة عندنا باستعدادها علة مصححة

معناها اللغوى منه والموجب الغيرالتام ومرادهم بالمطلق المطلق من حيث التحقيق ولكن فى ضمن ايّة صورة كانت و هى فى الصورة الشخصية كالحركة التوسّطيه فى القطعيّة و ربما نسميه الصورة الدهرية والمخصوصه صورة زمانيّه او اراد بجوهرها العقلى ربّ النوع لكل صورة طبيعيّة و هوالاظهر من كلامه (قدس سره) و مرامه حيث ان الصورة الطبيعيّة رقيقه للصورة العقليّة عنده (قدس سره) و تلك حقيقه لها ولا تفاوت بالنوع بل بالنقص والكمال فتلك جوهرها العقلى لأصالة الوجود و تحقق الشدة والضعف فيه و جواز الاشتداد فى الجوهر و جواز الاتفاق النوعى بين الجسمانى والمجرد كما مرّ فى مبحث المثل .

قوله : «وهكذا تسلسلت المواد بالصور.....» للحركة الجوهريّة فى الطّرفين لأن الصورة سياله فى الفعليه الذاتيه والمادة سيّالة فى الانفعالى الذاتى كما اشار الى جانب الصورة بلفظى التشخيص والمراد بالتشخص هنا التميّز و امارة التشخّص الحقيقى الوجودى و قد يعبر فى مقام التلازم بالتشكل و الى جانب المادة بقوله : لمادة غير الاولى . و هذا التسلسل تعاقبى مجوّز عندهم فكل مرتبة من مادة مستعد لدرجة من صورة و كل درجة من صورة معدّة لمادة و هلمّ جرًّا .

قوله : «لان الاول» اى الجامع والثانى اى الحافظ موجب اى ليس فعله خفيف المؤنة كفعل الجامع فان الحافظ فعله الايجاب والامساك والحفظ فالحافظ لا بدّ ان يكون نفسه ثابتاً والصور المخصوصة ليس لها انحفاظ و ثبات بمقتضى الحركة الجوهرية فكيف تتأتى منها الحفظ فالحافظ هوالجوهر العقلى من الصورة او ذات الصورة وحقيقتها من جهة تعلقها واضافتها الوجوديّة بالمفارق والضمير فى ثباته و

بقائه يرجع الى المولود الـدال عليه المقام او الدال عليه الجامع او الحافظ كضمير تحركه يعنى ان ثباته الثابت الاتصالى و بقائه البقاء السيلانى لتبدله الذاتى ويمكن ارجاعه الى الثانى اى الحافظ و «حسب ثباته» اشارة الى تفاوت الثبات فى المتعلّق والمتعلَّق فان ثبات ذات الصورة المطلقة كثبات الحركة التوسطيه فانها امر بسيط ثابت محفوظ من اول المسافة الى آخرها والتجـدد فى نسبها الى الحدود .

واما ثبات المفارق و هو جوهرها العقلى كما مرّ فمعلوم، فانه اجلّ و ارفع من هذا فانه خارج عن الاوضاع والجهات والايون و نحوها بالذات و بالعـرض و ليس زمانياً لا على وجه الانطباق على الزمان ولا على وجه آخر و ثَباته دهرىّ بل سرمدى بسرمديّة الواجب تعالى فان نسبة الثابت الى الثابت سرمد .

قوله : «يفعلان بارادة متجدّدة» التقييد بالتجدد اشارة الى ان التفويض غيـر معقول ايضاً فى ذى الارادة القديمة الثابتة على حالة واحـدة بـل فى ذى الارادة المتجددة المتصلة ولكن على وتيرة واحدة لمراد واحد كما فى الفلك فقول الشيخ : «انهما واحد» اى فى علم النفس من الشفاء[1]

قوله (ص١٧٦، س١٤) : «الا انه لم يتبين عنه ما تخيروا فيه.......»

وقد وجّهنا كلامه فى حواشينا على سفر النفس[2] من شاء فلينظر فكيف اتّجـه تكامل الاستعداد الى الفساد والحال انّ العقل والوجود يقتضيان بان الاستعداد كلّما كان اتم كان الصورة اكمل والكمال ان يشتمل الصـورة اللاحقة على السابقة و شىء آخر لا ان يفسد السابقة و يتكون اللاحقة وهذا «خلع و لبس و انقلاب و استحالة»

١ـ الطبيعى من الشفاء ط ١٣٠٥ هـ ق ص ٢١٠ .

٢ـ الاسفار العقلية سفر النفس ط ١٢٨٢ ص ٨، ٩ ، حاشية الحكيم المحشى .

وهذه بالقواسر والحركات الطولية استكماليه‌ ولو كانت تكوّنا وتفاسداً كان التغيير قسماً واحداً والحال ان تغيرات العالم قسمان احدهما: الخلع واللبس والآخر الاستكمال كما قال الشيخ: «ان كون الشيء من شيء على وجهين: احدهما بمعنى ان كون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثانى كالصبى اذا صار رجُلاً لم يفسد ولكنّه استكمل لانه لم يزل امر جوهرى ولا عرضى الا ما يتعلق بالنقص و بكونه بالقوّة بعد اذا قيس الى الكمال الآخر والثانى بان يكون الاول ليس طباعه انّه يتحرك الى الثانى مثل الماء يصير هواء فالاول يحصل فيه الجوهر الذى الاول بعينه فى الثّانى والقسم الثانى لا يحصل الّذى فى الاول بعينه للثانى بل جزء منه و يفسد ذلك الجوهر» انتهى[1] و هنا شقّ آخر وراء الاربعة و هو ان يكون الصورة السابقة باقيه‌ عند ورود اللاحقه‌ ولم تفوض فعلها الى اللاحقة بل يسند كل اثر الى مبدء يناسبه فالتغذية والتنمية الى النفس النباتيّه‌ والحس والحركة الى النفس الحيوانية وهكذا فلم يبطل هذا لم يلزم الشق المطلوب وهو ان مبدء هذه الآثار جميعاً شيء واحد ذومراتب متفاضلة متصلة اتصالاً معنويّاً بلاتعدد و يمكن ان يقال لم يتعرض له لكونه واضح البطلان لان تلك الصور لما كانت مندرجة فى الكمال مترقبة من كامل الى اكمل و من اكمل الى الاكمل و هكذا لا بدّ ان يصدر من كل منها ما يصدر من سابقتها مع انه يبطل هذا و بعض ما سبق ان المادة الواحدة لا بدّ لها من صورة واحده‌ والجنس الواحد فصله واحد وهاهنا ليس كذلك لاستقلالها فى التأثير و فعليتها و بعدها عن احكام الجنسيّة والمادية والفصليّة البعيدة التى هى كالجنسيه‌

١ـ الشفاء ط ١٣٠، الهيات ص ١٩٢

بخلافها فی طریق المصنف (قدس سره) لابهامها و اضمحلالها و فنائها فی الفعل الآخر کما هو شأن الجنس فانه الفانی فی الفصل .

قوله (ص۱۸۷، س۱۸) : «و حد النفس علی ما یعم الارضیات»

ان قلت : کیف یعم الارضیات الثلاث مع وجود لفظ ذی الحیات والنبات لاحیوة له فان الحی هو الدراك الفعال و اقل مراتب الدرك اللمس و اقل مرتب الفعل الحرکة و لیس لشیء منهما نعم یعم لولاه بل حینئذ یعم النفس السماویة ولو علی مذهب المحققین من ان لکل فلك نفساً کما قال فی سفر النفس من کتابه الکبیر: «ان لیس المراد بالآلة ما هو کالاعضاء بل ما هو کالقوی و للفلك قوة محرکة هی طبیعته الخامسة و قوة حساسة[۲] و قوة خیالیة»

قلت: مقصود القوم من ازدیاد ذی حیوة بالقوة اخراج النفوس الفلکیة علی القول الغیر الحقیقی و مرادهم منه کما فی شرح الاشارات[۳] و شرح الهدایة[٤] وغیرهما ان یصدر عنه ما یصدر عن الاحیاء بالقوة ونفوس الفلکیات وان فرض انها کمالات اولیة لاجسام آلیة لکن یصدر عنها افاعیل الحیوة بالقوة بل ما یصدر عنها، انما یصدر علی سبیل اللزوم بخلاف النفوس الارضیة فان افاعیلها قد تکون وقد لا تکون فلیس الحیوان دائماً فی الاحساس والتحریك ونحوهما و لیس المراد من هذا اللفظ ما هو ظاهره اذ متی کانت حیوة الجسم بالقوة لم یکن فیه نفس حی تکون کمالاً له و متی

۲- الاسفار مبحث النفس ۱۲۸۲ ه ق ص۳

۳- شرح الاشارات الطبعة الجدیدة ۱۳۷۸ ، المجلد الثانی ص ۲۹۰ الی ۲۹۳ .

٤- شرح الهدایة ۱۲۱٤ ه ق ص ۱٦۸ الی ۱۸۰ .

٥- شرح الهدایة الاثیریة ط ۱۳۱٦ ه ق ص ۱۸۰ .

تعلّقت النفس به فحيوته بالفعل لا القوّة فظهر شمول التعريف للنفس النباتية اذ المراد آثار الحيوة والمحقق الطوسى (قدس سره) ايضاً جعل التعريف شاملاً للثلاث قال المصنّف (قدس سره) فى شرح الهداية : «واما الاعتراض عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء مايتوقف على الحيوة فيخرج النفس النباتية و ان اريد افعال الاحياء وان لم يكن الحيوة شرطاً فيها فان كان المراد جميعها خرج ايضاً ماسوى النفس الانسانية وان كان المراد بعضها دخل فيه صور البسايط والمعادن .

فجوابه : ان المراد بعض الافاعيل و تلك الصور خارجة بقيد الآلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الارضية» انتهى. ثم لا تنافى بين ما ذكره المصنف (قدس سره) فى هذين الكتابين وبين ماذكره (قده) فى سفر النفس: «انه بادخال لفظ ذى الحيوة فى حد النفس خرجت النباتية لان ما هناك لفظ ذى الحيوة بدون لفظ[1] بالقوة» .

قوله (ص١٨٨، س٦) : «وبالطبيعى....»

قديقال : جسم طبيعى اى ليس بتعليمى و قد يقال: جسم طبيعى اى ليس بمثالى وقد يقال: جسم طبيعى . اى ليس بصناعى وهذا هو المراد هاهنا وكان الاولى ان لا يطفرد يقول قبل هذا كما فى شرحه للهداية و بالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة و لعلّ نظره (قدس سره) هاهناك ما هو التحقيق عنده و عند الشيخ الاشراقى (قدس سره) ان لا ماهيّة للعقول فلا فصول[1] لها ولا نوعية حتى يقال ما يتم

١ـ سفر النفس ص١، ٢، ٣ .

٢ـ وما اشتهر فى السنة المتاخرين كالحكيم المحشى وغيره تبعاً لصدر المتالهين والشيخ الاشراقى : ان العقل والنفس لا ماهية لهما، كلام شعرى خطابى لاينطبق على البراهين العقلية وقد ذكر تفصيله فى كتبنا ومسفوراتنا «هستى، تعليقات بر مشاعر» لان الفيض المنبسط ينبسط على الحقايق و يصير مخدوداً ولانعنى بالماهية الاالحد العدمى وكل حقيقة اذا تنزلت من الاحدية الصرفة يتعين قهراً والتعين هو الماهية .

به نوعينتها .

قوله : «وزادوا فی‌الحیوانات الارضیّة» ای فی تعریف نفسها الخاص بها ولم یذکر التعریفات الخاصة للنفوس الآخرمثل ان یقال فی‌النفس‌النباتیّة من شأنه التغذیة والتنمیة والتولید فقط و غیره‌فی غیرها لانّ‌الکلام فی تکوّن‌الحیوان.

قوله (ص١٨٩، س٥) : «فللحرکات الاختیاریة ....»

التفصیل فی‌المبادی ان یقال اولها : التصور للفعل تصوراً عقلیاً او خیالیاً او وهمیاً و ثانیها : التصدیق بغایة‌الفعل تصدیقاً یقینیاً او ظنیا او تخیّلیا الاول للمقربین والثّانی لاصحاب‌الیمین والثالث لاصحاب‌الشمال وثالثها : الشوق وذلك بعد اشتداد الشوق و رابعها : الجزم و خامسها : العزم‌و سادسها: القصد و سابعها : تحریك‌القوّة العضلیة و هذاالجزم غیرالتصدیق بالغایة‌لان هذا توطین النفس علی‌العمل و عقد القلب به و ذلك تصدیق بترتب‌الغایة‌الملائمة علیه و کذاالعزم غیرالقصد لان‌العزم قد ینفسخ والقصد هوالجزء الاخیر من‌العلّة‌التامة الذی یقال له : السبب و هو اذا وجد وجدالمسبب و اذا عدم عدم .

قوله : «وقد تبیّن هذا مما سبق» من ان لکل جسم طبیعة و له نفس سیّالة ولکلٍّ من‌الجسم عقل من‌الطبقة المتکافئة و کل عال محیط بسافله والمحیط بما احاط «هوالله‌الواحدالقهّار» فلا مؤثر فی‌الوجود الاّ‌الله «ولا حول ولا قوة الا بالله العلیّ‌العظیم» والفاعل‌الالهی لیس الاّ هووالمبادی طرّاً مفارقاتها و مقارناتها و و برزخیاتها جنوده بل بنظر اشمخ قدرته و مشیته هو «الذی[٣] یصورکم فی‌الارحام کیف یشاء» : «الله یتوفّی الأنفس حین موتها والتی لم تمت فی منامها[٤]» .

٣- س ٣، ی ٤

٤- س ٢٢، ی ٢٦، سورة ٤٠ آیة٦٩.

گر بعلم آئیم او ایوان اوست ور بجهل آئیم او زندان اوست
ور بخواب افتیم مستانِ ویيم ور به بیداری بـدستان ویيم

الی ان قال :

ما کئیم انـدر جهان پیچ پیچ چون الف از خود چه دارد هیچ هیچ

و هذا لا ینافی قوله تعالی : «اُکلُها دائم» ای یترائی المنافاة بحسب ما هو الواقع من ان الاکل الحقیقی دائم و امـا بحسب الظاهر من الاکل فلا منافاة بین کون الاکل موقّتاً و دائماً لان ذلك الموقت بوقته الخاص لا ینقطع ادواره .

قوله (ص١٩٠، س١٣) : «وهی المعدة»

ذکرها علی سبیل التمثیل فان الاوردة والعروق من الخزائن والاکل الدائم للاعضاء بالامتصاص للدماء التی یترشح من فوّهات العروق الشعریة شیئاً فشیئاً ولحظةً فلحظةً فالغذاء بالقوة تلبث فی المعدة ستّ ساعات حتی یصیر کیلوساً ثم فی الکبد ستّ ساعات حتی یصیر کیموساً ثم فی الاوردة ست ساعات حتی یصیر انضج و اعـدل و انقی ثمّ فی الاعضاء ست ساعات حتی یتم اربع و عشرون ساعة عدد ساعات اللیل والنهار فیصیر نقیاً نضیجا غایة النقاء والنّضج وانجذاب من العروق الشعریـة والالتصاق بالاعضاء شیئاً فشیئا دائم من الغذاء بالفعل الآتی من ذوی الجبایة الثّلاثة .

قوله (ص١٩١، س٥) ، «للکشف الذی هم علیه»

کما قال تعالی: فکشفنا عنك[1] غطائك فبصرك الیوم حدید» فمن خاصیّة اعمالهم الحسنة و عقایدهم الحقّة ان یکشف لهم ان معادن مأکولاتهم و ینابیع مشروباتهم لا نهایة لها اذ مصادرها ملکاتهم الطیبة المسبّبة مـن اعمالهم و عـلومهم الّتی

١ــ س ٥٠ ، ی ٢١ .

استحكموها و قضوها بخلاف اهل النار لان خاصية جهلهم و حــرصهم و اخلاقهم و اعمالهم السيئة ليست الا الاضطراب والحرمان والفقدان فی عين الوجدان .

قوله : «وتحت هذا سر» فان الخلق كلهم مستغرقون فی ادراك الحق فی الواقع كل بقدر نصيبه ولا يستشعرون ان المدرك ما ذا ولو استشعروا يتبدل الم الفراق بلذة روح الوصال .

«چندين هزار ذره سراسيمه ميدوند	درآفتاب وغافل ازاين كآفتاب چيست»

واهل جهنم لو شهدوا جميع ما فيها مظاهره قهره لم يبق لهم الم و تبدل آلامهم لـذّات . قال المولوی :

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجِدّ	كيست چون من عاشقی[2] بر هردوضد

بالله ارزين خــار در بستان شدم	همچو بلبل زين سبب نالان شوم

اين عجب بلبل كه بگشايد دهان	تا خورد او خــار را با گلستان

قوله (١٩٢، س١) :

«فعجزت عن دركه شرّاح القانون[3] واعترضوا عليه» لا يحضرنی الشروح لكن لا مجال للاعتراض لان منظور الشيخ ان مُدرَكات اللمس من الكيـفيات الاربع والنعومة والخشونة و غيرها مما يوجب الالتيام اوالتفرق متی تدرك تلــذ او تولم و كذا مدركات الذوق والشم بخلاف الالوان والاصوات فتدرك ولا لذة او الم فيها كما هو مشاهد و اما النظر الی البستان اوالوجه الجميل اوالنور والاستماع للصوت الحَسن ونحوه فالالتذاذ فيها روحانی انما هو للروح الامری لا للقوة الحسيه بما هی حسية

٢ـ وين عجب من عاشق اين هردو ضد .

٣ـ كالشارح المسيحی «ابی السهل» والخطيب الرازی واما الشارح العلامة الشيرازی و هو ينصر الشيخ الاعظم والمصنف العلامة ذكر اقوال الشراح القانون فی كتابه النفيس المبدء والمعاد و شرحه علی الهداية .

والا لكان للحيوان [٤] الصامت ايضاً ومــا ذكره المصنف هوالاتم لكونه النمط اللمسى.

قوله (ص١٩٢، س٨) : «من باب مدركات قوة اللمس»

ان قلت : مدركات اللمس و غيره انما هى الكيـفيات وليست هى مقوّمات ولا أقواتاً للحيوان بما هو حيوانى .

قلت: اولاً يتقوم بها مزاجه فالسنخية متحققة لان المزاج ايضاً كيف و ثانياً نقول: كما ان جسم الحيوان يتقوم بجواهر الممتزجات و يتغذى بجواهـر الأقوات كذلك بكيفياتها اما الكيفيات الفعلية والانفعاليّة فهذا فيها ظاهر و امّا الكيفيات المذوقة فلأنه اذا اكل الانسان غذاءً غيرحلو اولاً و اكل الحلو ثانياً ثـم استعمل القى شوهد انه يقذف غير الحلو مع كون الحلو طافياً لا يرسله المعـدة لمحبوبيّته لها كيف و بين الكيفات و موضوعاتها نوع اتـحاد لأن تلك صور شخصيّة و هـذه موادّ لهـا .

قوله (ص١٩٢، س١٤) : «ولاالالوان»

ان قلت : لا يتم هذا فى الالوان لان البدن كما انه مركب من اجسام لها كيفيات اربع مثلاً كذلك لها الالوان .

قلت: الوان اجزاء البدن كاللحوم والعظام والاعصاب والشرائين و غيرها ليس لها دخل فى قوام البدن و تقويتة انما لها صحابة اتفاقيّة بخلاف الكيفيات الاربع والتسع و كذا الروايح العطرة للبدن اللطيف البخارى .

قوله : «ولا شكّ فى ان آلات الحساسة جسم حيوانى» دفع لما عسى ان يقال:

٤ـ بعض الحيوانات يلتذون من الصور الحسنة البهية والنغمات المطلوبة كالابل و بعضهم يلتذون من النظر الى الورد والبستان فالتذاذها ايضاً روحانى لان للحيوانات الكاملة نفوس مجردة عن المادة .

الكلام فى ان القوى بعضها لها لذّة فى محسوسها و بعضها ليس كذلك و هى بسيطة فكيف يقال لها تركيب من كيفيات وليس لها تركيب من كيفيات آخر و حاصل الدفع ان المراد التذاذ القوى بما هى جسمانيات منطبعات فى المحالّ و هى بما هى كذلك مركبة من الكيفيات الفعليّة والانفعاليه ونحوها و مقومات كيف والقوة صورة والمحل مادة و بينهما ضرب من الاتحاد وحكم احدالمتحدين حكم الآخر .

قوله (ص١٩٣، س٩) : «واما حافظ للمعانى»

والابسط ان يقال: ثم المعانى اما جزئيّة واما كليّة و مدرك المعانى الكليه هو العاقله و حافظها العقل الفعال [1] .

قوله : «كهذاالسكّر ابيض حلو» فهذاالحكم لما لم يكن كلياً لم يكن من العقل و لما لم يكن جزئياً معنوياً لم يكن من الوهم ولما كان جزئياً صوريا كان من الحسّ المشترك .

ان قلت: انضمام الحلاوة بالبياض من المتصرفة فايّة حاجه الى الحسّ المشترك لان المتصرفه غير مدركه انما هى عماله فادراك ان هذه النسبة الجزئيه الصوريه واقعه انما هو من الحس المشترك .

قوله : «والمصورة باشتراك الاسم بين الخيال» و مصورة النبات ان قرئت بكسر الواو لا ان قرئت بفتحها فالكسر بناءً على ان الخيال مصورة للحس المشترك من داخل عندالتحييل والمنام لان الحس المشترك كمرآة ذات وجهين: وجه الى الداخل و وجه

١- خافظها العقل البسيط الاجمالى الخلاق للصور التفصيلية و للصور نخو وجود فى العقل الفعال اصالة ولما ظل و فرع فى المرتبة العقل الانسانى .

الى الخارج والادراك وظيفته والاستمساك وظيفة الخيال والفتح بناءً على ان الخيال مصور و تنتقش بما فى الحس المشترك .

قوله (ص١٩٣، س١٧، ١٨) : «وسيأتى الحق فيها»

من التجرد البرزخى و على تجردها وتجرد الحس المشترك والوهم والمتخيلة يبتنى اثبات المعاد الجسمانى .

قوله (ص١٩٤ ، س١٢): حادث عن صفو الاخلاط»

كما ان الاعضاء حادثة عن كدرها و غليظها وما يقال: فيك شيء كالملك وشيء كالفلك؛ ناظر الى هذا وشيء كالملك عقلك النظرى الذى كالملائكة العلامة وعقلك العملى الذى ان غلب عليه العصمة والطهارة كان كالملائكة العمالة و شباهة الروح البخارى سيما النفسانى الدماغى بالفلك من جهة الصفا واللطافة والاعتدال فان المتوسط بين الاضداد [كالخالى عنها] ولهذه الشباهة يطلق اسم كل منهما على الآخر ويسمى روحك فلكاً و سمى الله تعالى فى كتابه الحكيم الفلك بالدخان كما قال تعالى: «ثم استوى الى السماء[1] و هى دخان» فالسمائية فى الانسان الكبير كالروح البخارى الذى هو المتعلق الاول للنفس فى العالم الصغير والنفس الكلية متعلقة بها ولجعلها سقفاً محفوظاً و سبعاً شداداً لا حاجة لها الى وقاية و غلاف صائن بخلاف الروح البخارى الانسانى و فى التمثيل هذا كالماء الذى فى الجرة المشكلة له فاذا انكسرت الجرة بطل شكل مائها والبحار الدخانى الفلكى كالماء المنجمد فى الجرة بالبرد الشديد اذا انكسرت لبقى[2] شكل الماء المكتسب منها على حاله و بالجملة لا تحاشى للعقول المنورة بنور الله من اطلاق الدخان على الفلك لما ذكر .

قوله (ص١٩٤، س١٧) : «واعلم ان وحدةالذاكرة اعتبارية»

بخلاف وحدة الحافظة فانها حقيقية فلفظ الذاكرة اسم لقوتين الحافظةوالوهم ولفظالمسترجعة لثلاث بانضمامالتصرف .وهذا كما ذكرنا فيالمولدة انـها اعتباريّه لانّها مجموع قوتين محصلة" و مفصلة ولكن كل محل فيالكل وحدتها حقيقيه .

قوله (ص١٩٥، س٨) : «اذ معناه ان للوهم رياسة على هذهالقوى»

«بحيث انالنفسالحيوانية هيالوهم وما عداه منالقوى آلات له اذا اختلفوا في انالنفس الحيونيّة التي تستخدمالقوىالحيوانيّة ما هي فبعضهم قال بما ذكر. وبعضهم قال : انالنفس مجموعالوهم ومادونه. والحق انهاالاصلالمحفوظ فيجميعها يرشدك الى رياسةالوهم تسمية القسمه الىالاجزاء المقداريّه فيالجسم بالقسمه الوهمية مع انالوهم فعلهالذاتي ادراكالمعاني الجزئيّة لاالصورالمقداريّه ، ولكن لما كان فعلالخادم الغيرالمباين فعلالمخدوم اسند فعلالمتخيلة و غيرها الىالوهم .

قوله (١٩٥، ١٠) : «و فيالمقام سر آخر»

يمكن ان يلوح كلامالشيخ اليه و انكانت عباراته فيالمواضع الاخرى ناصّة" فيالمعنى الاول منالرياسة والمرئوسيّه على نحوالرياسة علىالجنود المناسبه .

قوله (١٩٥، س١١، ٢٢) : «و ذلك لا ينافي تقدسها»

اذ لا تتجافى عن مقامهاالشامخ فان هذاالنحو منالاتحاد افاضة والافاضةاعطاء الفوايد والعوايد بحيث لا ينقص فيالابداء منالمعطى شيء ولا يزيد فيالاعادة اليه عليه شيء و قد قلت في منظومتي المسماةبغررالفوايد :

١ـ س ٤١، آية ١٠ .

٢ـ في بعضالنسخ: واذاانكسرت القي شكلالمـاء المكتسب .....

«النفس فی الحُدوث جسمانیّة وفی البـقاء تکون روحانیّة»
«لم تتجاف الجسم اذ تروّحت ولم تجاف الروح اذ تجسّدت»
«فکل حدٍّ مع حـدٍّ، هو هو وان یوجه صحّ عنـه سلبه»
«فـاعور جسّمهـا شبّهـهـا کما یحـدّها الذی نزّههـا»

قوله (ص۱۹۶، س۱۶) : «لیست بطبیعة جرمیة»

استدل علی مغایرة النفس مع المزاج باربعة اوجه مغایرة الحافظ مع المحفوظ والممانعة عن اصل التحریك کما فی الاعیاء والممانعة عن جهته کما فی الرعشة وزوال حرارة الملمس عند ورود البرودة مثلاً وهاهنا وجه خامس ان النفس باقیة والمزاج غیرباق و غیر الباقی غیر الباقی واکتفی فی مغایرتها للطبیعة بوجه واحد والحال ان هاهنا وجوها بعضها اسهل مأخذاً مما ذکره وان سبق مبادی ما ذکره . منها: ان النفس شاعرة ولا شیء من الطبیعة بشاعرة.ومنها:ان النفس فعلها علی انهاج مختلفة ولاشیء من الطبیعة کذلك حیث ان الطبیعة تفعل علی نهج واحد و وتیرة واحدة. و منها : التمانع المذکور، اذ قد سبق ان النفس تستخدم الطبیعة التی فی عناصر البدن الطبیعی قسراً و کرها و بها یتحقق الاعیاء والرعشة .

قوله : «التّلهم.....» ای الحیوان الذی لیس له درجة الخیال والوهم فلیس له تجرد و لو تجرداً برزخیاً ولیس له بقاء الا فی النشأة العلمیة .

قوله (ص۱۹۷،س۳): «والصور المثالیة»

سواء کانت فی عالم المثال الاکبر کمایقول به الشیخ الاشراقی او فی عالم المثال الاصغر کما یقول به المصنف (قدس سره)وهی علی الرایین لیست من ذوات الاوضاع

مع موجودات عالم‌الطبيعة فموضوعها الّذى هوالخيال كذلك فهذاالاستدلال نظير استدلال‌القوم على تجردالنفس‌العاقلة تجرداً حقيقياً بانها مجردة لتجرد عارضها .

قوله (ص١٩٧، س١٠) : «فان‌التحريكات البدنية»

اى لئلا يلزم‌التخصيص بلا مخصص فى توجه‌النفس الى عالم دون عالم فكما ان‌الروح البخارى‌الّذى فى مؤخرالاوسطمما يهيىء النفس للعبور من هذاالعالم الى عالم‌المعانى الجزئيّة كذلك‌الروح الّذى‌فى مؤخرالمقدم و ايضاً على هذا القول التحقيقى هذاالروح‌البخارى الدماغى مظهر و مرآت للخيال لا محل و كذا للصور الخياليّة و كذاالروح‌الذى فى مؤخرالاوسط مظهر و مرآت للوهم و كذا للمعانى الجزئيه لا محل .

قوله (ص١٩٧، س١٢) :

«ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون‌نسبة هذه‌الصور الى‌النفس» اى مرتبة النفس فى مقام‌الخيال، لان‌النفس فى مقام‌العقل بالفعل خلاق العقول‌التفصيليّة فهى فى ذلك‌المقام‌الشامخ اجل من ان [ينشأ]الصورالمثاليّة ثم ان لك ان تدفعه بانه لوكانت‌النسبة، نسبة الفاعليّة ثبت‌المطلوب ايضاً لان‌الفاعل اقوى من‌المفعول فاذا كان‌المفعول غير وضعى و كان مجرداً برزخياً كان‌فاعله اولى‌بذلك لان معطى‌الكمال غير فاقد له .

قوله (ص١٩٧، س١٦) : «وكما ان فاعل‌الاجسام الطبيعية و مقوماتها»

اماالجسم و مقومه الذى هوالصورة الجسميّة فلأنها متى لم يوجدا بل كانا فى كتم‌العدم بعد لم يتصور الوضع‌بالنسبة اليها والجسمانى مشروط‌التأثير بالوضع و

اما مقومة الذى هو الهيولى فلأنها بعد وجوها ايضاً غير وضعى ولذا كانت الصورة المطلقة شريكة العلّة لها والعلة الحقيقية لها و للجسم و لمقومه الآخر هو العقل الفعال بقوة الحق المتعال و ايضاً اذا كان الفاعل متعلق الوجود بالجسم كان الجسم متقدماً والمفروض انه معلول فكان متأخراً فلزم تقدم الشيء على نفسه ولو لم يعتبر فى طرف العلّة كانت عقلاً هذا خلف .

قوله (ص١٩٨، س٥) : «فاذا نفخ فى الصور المستعدة.......»

اشارة الى قرائة فتح الواو من الصور وانها حينئذ جمع الصورة فالاضافة فى قول المصنف (قدس سره) نفخة الصور بتقدير فى و معناه ان النفس لما كانت ناراً منسوبة الى الله تعالى والنار تشتعل بالنفخة خلقت من النفخة فى الصور الطبيعة المستعدة والنافخ هو اسرافيل بل اسمه المصور والنفخة هى روح الله تعالى «ونفخت فيه[1] من روحى» و ذلك الروح من النفس الرحمانى بل عينه .

قوله (١٩٨، س٦) : «شعلة ملكوتية نفسانية»

اى هى النفس و هى الشعلة التى لا اذى فيها لأنها من نار الوادى الايمن و هى روح الله و فيها النوريّة الفطريّة «فطرة الله التى فطر الناس عليها[2]» و كل مولود يولد على الفطرة الحديث فكونها ناراً بلا اذى انما هو بحسب اصل الفطرة والنوريّة بحسب التوحيد فالافئدة والصور كانها احطاب و شموع مشتعلة .

موم و هيزم چون فداى نار شد ذات ظلمانيّشان انوار شد

١ـ سورة١٥، آية٢٩، سورة٣٨، آية٧٢.

٢ـ س ٦، آية٧٩ ، س٣٠، ى ٢٩

بل الماهيات طراً كالاحطاب مشتعلة بنورالله بحيث لم يبق منها شيئاً لقهاريته واعتباريتها .

قوله (ص١٩٨، س١٠) : «تصير نارها نوراً»

صيرورة النار نوراً صيرورة الطبيعة بالحركة الجوهرية نفساً والنفس عقلاً بالفعل والعقل بالفعل عقلاً فعالاً معبّراً عنه في القرآن الحكيم «بنار الوادي[٣] الايمن» في موضع و بقوله تعالى: «ولولم تمسسه نار[٤]» في آية النور و صيرورة نورها ناراً موصدة عند تنزل النفس الى مقام الطبيعة سيما عنداخلادها اليها وحرصها عليها فان النفس كثير اللقافة فالى اى شيء توجهت تصورت بصورته و تزيّت بزيّه فاذا توغّلت في التعلق بالطبيعة ولوازمها صارت عينها والطبيعة ظلمه و نار لذاعه ذات لهب ذى ثلاث شعب من جهة تجددها الزماني و تصرمها و سيلانها و من جهة تفرقتها المكانيه و حلولها السرياني في الهيولي المجسمة التي لها شعب الطول والعرض والعمق و لهذا يسمى عالم الطبيعة عندالعرفاء بعالم فرق الفرق كما يسمى مقام الاحدية بجمع الجمع فكونها مؤصدة اى مطبقة على النفس سرادقها باوتاد ممدودة انما هو لكون النفس مفصولة عن المفارقات بالاخلاد الى الطبيعة و لوازمها و هي النار اللذّاعة النزّاعه للشوى حيث غلب على النفس احكام المباينة والسوى[٥] .

٣ـ س٢٠، ى٩ الى ١١: «اذ رأى نارا فقال لاهله...فاخلع نعليك انك بالوادي المقدس طوى» ، س ٧٩، ى ١٥، : هل اتيك حديث موسى ، اذ نادى ربه بالوادي المقدس طوى .

٤ـ سورةالنور، آية١٧،

٥ـ في بعض النسخ : احكام المناسبة والسوى. و هو لايناسب المقام لان النفس عند تنزلها عن العقل يغلب عليها احكام التكثر و وجوه المباينة والسوائية اللازمة للتنزل.

قوله (ص۱۹۸، س۱۲) : «وانبساط‌الفيض»

اى النفس الرحمانى المحيط بجميع الكلمات التكوينيّة كاحاطة النفس الانسانى بجميع الكلمات اللفظيه- هو الفيض المقدس الناشى من المهبّ الّذى هو الفيض الاقدس و صيغة جمع الرياح باعتبار ان نسيم القدس وان كان واحداً «وما امرنا الا واحدة» لكنه نايم باعتبار المراتب والماهيات فى المقامات النازلة و كون زوال النفس وفنائها ايضاً بالنفس الرحمانى انما هو باعتبار شدته و فوته و اجتماع النايم فى نسيم واحد وحدة حقّة و ظهور الوجوب بالوحدة والنور بالقهاريّة فتنتفى الحدود والآنيات فى الآنيّة المطلقة- و ينطفى الشعله- الملكونيّة تحت جبروتها اذ لا يتمكن النور الضعيف فى مشهد النور القوى [1] .

علم چون برفرازد شاه فرخار چراغ آنجانماید چون شب تار

ثم ان النفخة التى تشتعل بالنار نفختان احديهما ما يشعل الصور المستعدّة الدنيويّة و بعبارة اخرى الصور المشوبة بالهيولى المشار اليها بقوله تعالى : «و نفخت فيه من روحى [2]» والاخرى مايشعل الصور المستعدّة البرزخيّة والاخروية الصرفة- المشار اليها بقوله تعالى «ونفخ فيه [3] اخرى فاذا قيام ينظرون» اى اذا هم دائمون بوجود الحق والنفخة التى تطفى النار نفخة الموت المطفية لهذه الاجسام الطبيعة المشار اليها بقوله تعالى: «ونفخ فى الصور [4] فصعق من فى السموات والارض» وهذه النفخة عزرائيلية والاخريان اسرافيليّه- و عليك ان تنظر نظرة كلياً فتجرى

۱- قوله: اذ لا يتمكن النور الضعيف....الخ . هذه العبارة مأخوذة من الشيخ الكامل الشيخ الاشراقى الشهيدقده

۲- س ۱۵، ى ۲۹ .

۳- س ۳۲، ى ۸ ۴- س ۳۹، ى ۶۸

فى الانسان الكبير مافى الانسان الصغير :«وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة»[٥] فترى كلاً من النفخات الثلاث واحدة والكل من كل و ان كانت غير متناهية اذ الاحياء والاماتة غير متناهية الا انها بالنسبة الى الحق تعالى واحدة واقعة دفعة واحدة سرمدية كما قال «وما امرنا الا واحدة»[٦]

قوله (ص١٩٩، س١٤) : «فلها باعتبار مايخصها من القبول ......»

القبول هو الانفعال الادراكى من الملأ الأعلى والفعل هو التدبير فى البدن والتأثير فى العالم الادنى و هما فى الانسان بما هو انسان كالمدركة والمحركة فى الحيوان و فى الانسان بما هو حيوان .

قوله (ص١٩٩، س١٧) : «وبالثانية يستنبط......»

اى الآراء الجزئية بالرويات الجزئية كما تمثل لك واما الكليات و لو فى الاعمال فبالعقل النظرى ولهذا كان مبنى الحكمتين النظرية والعلمية كلتاهما على العقل النظرى لان ادراك الامور الكلية سواء كانت اموراً غير متعلقة بالعمل كالعلم بان الفلك مستدير، اومتعلقة بالعمل كالعلم بان العدل حسن، وظيفة النظرى؛ ثم ان الاعمال الجزئية التى يعلق العقل العملى اعم من المعادية المذكورة فى الحكمة العملية و من المعاشية كبناء البيت على وجه الاحكام والاتقان بحيث يترتب عليه الآثار المطلوبة منه .

قوله (ص٢٠٠، س٢، ٣) : «مختارة للخيرا و ما يظن خيراً......»

الاول لاعمال المقربين والثانى لاعمال اصحاب اليمين لان غايات اعمالهم ظنية فانها خيرات صورية محدودة وان كانت دائمة اكلها دائم و ظلها و تلك عقبى النار

٥- س ٣١، ي ٢٧

٦- س ٥٤، ي ٥٠

بخلاف غايات اعمال المقربين فانها الاتصال بالملاء الاعلى والصيرورة اليهم و لقاءالله و رضوان من الله اكبر و فى ذلك فليتنافس المتنافسون و اما اصحاب الشمال فغايات اعمالهم وهميّة داثرة زائلة لأنها خيرات حسيّة طبيعية كائنة فاسدة .

قوله : «ولها الجربزة والبلاهة....»

والتوسط بينهما المسمى بالحكمة جعلها الشيخ مخصوصة بتوسط الفكر فى الامور المعاشية حيث قال فى الاهيات الشفا[1]: «ليس يعنى بها الحكمة النظرية فانها لا يكلف فيها التوسط البتّة بل الحكمة العلمية التى فى الافعال الدنيوية فان الامعان فى تعرفها والحرص على التفنن فى توجيه الفوايد من كل وجه منها واجتناب اسباب المضار من كل وجه حتى يتبع ذلك وصول اضداد مايطلبه لنفسه الى شركائه او يشغله عن اكتساب الفضائل فهى الجربزة و جعل اليد مغلولة الى العنق هو اضاعة من الانسان نفسه وعمره و آلة صلاحه و بقائه الى وقت استكماله .... » والاولى عدم التخصيص حتى يشمل الفكر فى النظريات لكن لا ان الامعان فيها جربزة فانه فصيلة بل مزاولة كتب المشككين الذين لا يقفون على اعتقاد حق وديدنهم القدح والجرح و فضلهم النقوض والمنوع كالامام الرازى و اترابه وكذا مجالسة المتجربزين تجلب الجربزة ومزاولة الكتب المقلدين فى العقايد و مجالستهم تجذبان الغباوة كماقال الشيخ: «من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الانسانية» .

قوله : «وهى من الاخلاق....» قال:(قدس سره) فى مبحث الكيفيات النفسانية من الاسفار: «اشتبه[1] على بعض الناس وظن ان الحكمة العلمية المذكورة هاهنا هى بعينها ماهو قسيم الحكمة النظرية و هذا فاسد، لان هذه الحكمة العلمية خلق

١ــ المجلد الثانى فى الجواهر والاعراض ط ١٢٨٢ هق ص ٣٥ .

نفسانی بین‌الجربزة والغباوة واذ قالوا: الحکمة نظرية، و عمليه . لم يريدوا بها الخُلق لان ذلك ليس جزءً من‌الفلسفه بل‌التى هى احدى‌الفلسفتين ارادوا بها معرفة الملكات الخلقية انها. كم هى و ما هى ؟وماالفاصلة منها وما الرديه منها ؟ وكيفية اكتسابها للنفس او ازالتها عنها و معرفه السياسات المدنية والمنزليه و هذه‌المعرفة ليست غريزيّه بل متى حصلناها كانت‌حاصله من حيث هى معرفة وان لم‌نفعل فعلاً ولم نتخلق بخلق فلا يكون‌الحكمة العمليه وجوده لنا و بالجملة الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق و قد يرادبهاالعلم بها بخلق و هى فالتى جعلت‌قسمةً للنظريّه هى‌العلم بالخلق والتى هى‌احدى‌الفضايل هى‌نفس‌الخلق» انتهى باختصار .

واعلم ان كلاً من‌الحكمة والعفة والشجاعه قسمان، فطرى و كسبى؛ فمن النفوس مائل" الى‌الحكمة اى‌الخلق‌المذكور الذى هو ليس علماً كالارادة والقدرة ونحوهما مائلة وان كانت مدّة عمرها ، ومنها الى‌العفّة والشجاعه كذلك ولايكلف بالفطريات فانها موهبة ربانيّه .

«دولت آنست كه بى خون دل آيد بكنار [1]»

وقال على عليه‌السلام: «رأيت‌العقل عقلين فمطبوع و مسموع ولن‌ينفع‌مسموع اذا لم يك مطبوع» .

فانما يكلف ليصير‌النفس نوراً و نوراً على نور، ولا شك انه بمزاولة افعال الحكمة والعفّه والشجاعه تصير‌الفطريات اتم و احكم و ان قصور‌الحكمه الفطريّة بها يبدل بالتمام «والله ولى‌الافضال والانعام» .

١- ورنه با سعى و عمل باغ جنان اين‌همه نيست .

قوله : «كانت افضل» ومن هذا يقال: «الشيء يعزّ حيث يندر، والعلم يعزّ حيث يغــزز» .

قوله : «ويكون الرأى الكلى عندالنظرى» مثلاً لنا مقدمة كليه هى ان كل حسن ينبغى ان يؤتى به فيضم اليه صغرى هى ان الصدق حسن و كل حسن ينبغى ان يؤتى به؛ ينتج: ان الصــدق ينبغى ان يؤتى به فهذا رأى كلى يدركه العقل العملى. اذا اراد ان يوقع صدقاً جزئياً؛ يقول: هذا صدق و كل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا ينبغى ان يؤتى به. وهذا رأى جزئى ادركه العقل العملى مستمداً من النظرى. ثم القوة الشوقية تخدم العقل العملى كما انها فى الحيوان تخدم الوهم والخيال، والشوق هناك ارادة و فى الحيوان شهوة والفعل هنــاك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هنــاك عقلى و فى الحيوان تخيلى والغاية هنــاك عقليه دائمة كعيادة المريض لله تعالى و فى الحيوان وهمية داثرة كعيادة لجلب منفعه دنيوية .

قوله (ص٢٠٠، س١٢) : «ان للانسان ١ خواص»

ذكر شطراً منها فى سفر النفس٢ قريباً بمباحث المعاد من شاء فليرجع اليــه .

قوله : «من غير ان يصير سبباً لفعل» وان كان من الكليات المتعلقة بالعمــل و ذلك لان نسبة الكلى الى جميع جزئياته على السويه فالاعتقاد الكلى بان الاجادة حسنة لايوجب الاجادة المخصوصة فى الوقت المخصوص مثلاً بل الاعتقاد الجزئى به يوجب الشوق الجزئى الموجب للفعل الجزئى .

١ـ فى بعض النسخ الموجودة عندنا : ان للانسان من بين الكائنات.....

٢ـ اسفار الاربعة سفر النفس ط ١٢٨٢ هـ ق ص١١٦ الباب التاسع : فى شرح بعض ملكات النفس..... فصل فى خواص الانسان .

قوله : «وهذه للجميل والقبيح» سواء كانا مع المنع من النقيض او مع جوازه على مرجوحية فيشمل الاحكام الخمسة و سواء كانا مما يحكم العقل فقط بحسنه وقبحه او مع كاشفية الشرع عنه فيشمل التكاليف عقلا و شريعةً و طريقهً .

قوله : «ولهذا يقال لها العقل الهيولانى» وكذلك يقال لها العقل بالقوة بمقابلة العقل بالفعل والعقل المنفعل بمقابلة العقل الفعال المتحول اليه النفس بالحركة الجوهرية .

قوله : «وكلامنا فى مبدء نشو الانسان بما هو انسان» اول كلامه (قدس سره) بالحقيقة جواب عما كان ظاهر الورود ولم يذكر فى السؤال لظهوره و هو انه كيف تكون بالقوة والنفس قد انطوى فيها مقام الحس والخيال والوهم وصارت فيها بالفعل وان كان فى التعقل بالقوة فدفع هذا بان مرادنا من كون النفس بالقوة المحضة انما هو فى صور العقلية ولو كان من الاولين لافى الصور الجزئية و اما خلاصةً جوابه عما هو صريح السؤال من علمها بذاتها حضوراً وعلمها بقواها ايضاً حضورا انطوائياً تبعاً لعلمها بذاتهما فهى انهما قوة العلم مثل اصل وجودها العقلى .

قوله (ص٣٠٣، س٢، ٤، ٥) : «كما ان النفس مادامت.....»

والحاصل اشتراط السنخية بين العالم والمعلوم و كما ان السنخية حاصلةً بينهما فى اصل الادراك كذلك فى اصل التعقّل وكذا من حيث القوة والفعل .

قوله (ص٣٠٣، س١٠) : «فكذا القوة العاقلة»

اى كما ان النفس التى فى مرتبة الخيال معقولاتها صور خيالية بالفعل ومعقوليتها بالقوة كذلك عاقلية تلك النفس لمكان التضايف فهى قبل الاستكمال مخالطة بل صورة

حسيه‌ٔ طبیعیه‌ٔ لکونها جسمانیه‌ٔ الحدوث روحانیة البقاء .

قوله (ص۲۰۳، س۱۷) : «ثم من باب التخیل او التوهم»

یعنی النفس علمها بنفسها فی مقام بلوغها الی الخیال والوهم وهمی و خیالی و علمها التعقلی بالقوة لا انها لا علم لها اصلاً فعلم الجهال نفوسهم کعلم الانعام بنفوسهم فی اوهامهم و خیالاتهم فیوهّمون لنفسهم فی الاین الخاص والجهة السفلیة الخاصه‌ٔ و من ذوات الاوضاع و بالجمله‌ٔ متصفه‌ٔ بصفات الاجسام .

قوله (ص۲۰۳، س۱۷) : «وظاهره فی زیادة اللفظ الشریف اعنی من قبله»

اشارة الی ان العذاب لیس من قبل «الخیر السلام البرّ الرحیم» انما هو من قبل نفس العالم الظاهر الموجود وجوداً رابطیاً لذلك المعذب المحتجب و انه صار عینه و هو صور محدودة متفارقة بل فرق الفرق السیالة ، بل نفس السیلان والنفس فی غایة اللطافه‌ٔ بایّ شیء توجهت صارت هی هو وکذا اذا توجهت الی العقل الفعال مرة بعد اولی و کرّة بعد اخری و لم یترك ذلك الرحم الشامخ و تحولت الیه و نعم ما قال المولوی :

این بخاك اندر شد و کل خاك شد | وان نمك اندر شد و کل پاك شد
آن نمك کز وی محمد املح است | زان حدیث با نمك او افصح است
آن نمك باقی است از میراث او | باتو، اند آن وارثان او بجو

قوله (ص۲۰٤، س۱٦، ۱۷) : «من شأنه ان یکون فیه ماهیة کل موجود و صورته»

ای صورته العقلیة و ماهیته المرسله‌ٔ المطابقة بحقیقته کما هو شأن الحکیم العالم بالحقایق من الفحص والبحث حتی یظفر بالعنوان المطابق للمعنون سیما فی

التصورات بحدودها و فى التصديقات ببراهينها و بالجملة يحيط بـ : «ما هو» و «هل هو» و «لم هو» فى كل شىء له هذه المطالب، والعقل الهيولانى لما كان مجرداً فصوره ايضاً مجردات من المعقولات المجردة والذوات المفارقة والهيولى الاولى لما كانت جسمانية فصورها ايضاً جسمانيات [كذلك] والماهيات المحفوفة بالغرايب والعوارض الشخصية المشخصه .

قوله (٢٠٥، س٥) : «فيوشك انها اذا تجردت طالعتها حق المطالعة ......»

اى علمها علما حضوريا لانها وجودات محضة والوجود لايعلم كنهه علماً حصولياً بل علماً حضورياً فان العلم بحقيقة الوجود اماحصولى غير اكتناهى بتحصيل عنواناته كالعلم بمفهومه العام وبعنواناته الاخرى من الوحدة الحقة والحيوة السارية والعلم والارادة والخيرية و غيرها من مساوقاته وبتحصيل العلم بالماهيات الامكانية على ما هى عليه فان الماهيات ايضاً عنوانات مراتب حقيقة الوجود ، واما حضورى كعلم المجرد بذاته والفانى بالمفنى فيه .

قوله (٢٠٥، س٧) : «فخرجت من القوة الى الفعل بسطوع نور الحق....»

رجوع الى اول الكلام و هو قوله : ان العقل الهيولانى عالم بالقوة عقلى ...

قوله (ص٢٠٥، س١٠) : «والمقبولات وغيرها ....»

من المشاهدات والحدسيات والفطريات فى جعل المقبولات من الضروريات و اوائل المعقولات نظر فان المقبولات و هى المأخوذة ممن يعتقد بصدقه كالانبياء والاولياء والحكماء مادة الخطابة المفيدة للظن والضروريات الستة المشهورة موادها البرهان والبرهان المفيدة لليقين ولم ار فى كتب الحكماء والمنطقيين جعل المقبولات من الضروريات و توجيه كلامه (قدس سره) ان المراد بها المقبولات العامة التى هى

مادة للجدل مثل العدل حسن والظلم قبيح كما يرشد اليه قولك: الكذب قبيح وكون هذه مقبولات لا ينافى كونها ضروريات لعدم توقف العقل فى الحكم بها وان كانت بمعونة العقل العملى كما ان النار حارة بديهيّة و ان توقف حكم العقل على الاحساس والنظرى ما يتوقف على النظر و عدّ القوم هذه مقبولات عامة مادّة للجدل بناء على مجرد التمثيل للمصلحة العامّة والمفسدة العامّة المعتبرتان فى قبول عموم الناس فمثل هذه القضايا ضروريات من جهة و مقبولات من جهة اخرى فيمكن ان يستعمل فى البرهان و فى الجدل و هذا مثل تمثيله للجزئيات بقوله: الارض ثقيلة، فانه ايضاً ذوجهتين فكما انه من التجربيات كذلك المحسوسات الملموسات.

قوله (ص٢٠٥، س١٤) : «لانه كمال اول للعاقلة»

اشارة الى ان المراد بالملكة هنا ما يقابل القوّة كما فى تقابل العدم والملكة فكل ما يرفع قوة كمال والوجود المقابل للعدم الشأنى ملكة.

قوله : «كما ان الحركة كمال اول لما بالقوّة» كما ان العقل بالملكة تشبه الحركة فى كونها كمالاً اولاً لما بالقوة كذلك فى انه بالعقل بالملكة يصير النفس عقلاً بالفعل ولولا البديهيات لا يعقل النظريات كما انه بالحركة والسعى يصل كل شىء الى كماله المترقب منه.

قوله (ص٢٠٥، س٢٠) : «حيوة غير محتاج فيها»

اى حيوة العلم بالله والمعرفة به اذ للحيوة ثلاث مراتب احديها : ما يساوق الوجود دارت معه حيثما دار بل نفس الوجود حيوة الله السارية فى كل شىء و ثانيها: مايلزمه الدرك والفعل كما يقال الحى هو الدراك الفعال وثالثها : العلم بالله وملائكته

وكتبه و رسله واليوم الآخر و بهذاالمعنى قال على عليه‌السلام: «الناس موتى و اهل العلم احياء[١]» .

قوله (ص٢٠٦، س٨) : «فمراتب‌الانسان.......»

او نقول : مراتب‌الانسان بحسب‌هذه‌الاستكمال منحصرة فى نفس‌الكمال و هو العقل‌المستفاد، وفى استعداد الاستحصال وهوالعقل بالفعل، وفى‌استعدادالاستحصال وهوالعقل بالملكة و فى‌الاستعدادالمحض،والاستعدادالاول و هو العقل‌الهيولانى .

قوله (ص٢٠٦، س١٧) : «اذااعتبرت فيه مشاهدة تلك‌المعقولات»

عندالاتصال بالمبدء الفعال ولو فى الدنيا كما قيل فى‌العارفين : «كانَّهم وهم فى جلابيب[١] من ابدانهم» .

و مراده (قدس‌سره) بالاتصال الاتحاد والتحول فانه (قدس سره) قائل باتحاد النفس مع‌العقل‌الفعال بعدالاستكمال، بالحركة الجوهرية و فى لفظ‌الجمع المعرف باللام‌المفيد للعموم اشارة الى اعتبار مشاهدة‌الكل‌دفعةً واحدةً دهرية فى[المستفاد][٢] لا بالنسبة الى كل واحد كمااعتبره بعض‌منهم زعماً منه ان مشاهدة [الكل] مادامت النفس فى عالم‌الطبيعة غير ممكنة و ليس‌كذلك اللهم الا ان يرادالنفس بما هى‌نفس لان‌النفس اذا ماتت موتاً اختيارياً قبل‌موتها الطبيعى صارت عقلاً لا حالة‌منتظرة له و تخلصت عن‌التعقب‌الزمانى و كان على‌عليه‌السلام يتلو آيات الكتاب التكوينى

١ـ ومن‌البديهى ان : قائل هذاالشعر(و ساير اشعار التى كتبت فى ديوان منسوب الى‌الامام سيدالموحدين اميرالمومنين خكيم‌العرب والعجم ، روخيفداه). هو:على‌بن ابيطالب القيروانى ره..

١ـ والقائل هوالشيخ‌الاعظم فى‌الاشارات نمط‌العارفين

٢ـ اى فى‌العقل بالمستفاد لان‌النفس بعد صيرورتهاعقلا بالمستفاد يشاهدالحقايق دفعة واحدة دهرية من‌غير تدريج و على سبيل‌الانتقال من معقول الى معقول .

والتدوينى دفعةً واحدة والعقل اينه‌الجبروت و تراه الدهر الأيمن الأعلى و كان الطبيعه و لوازمها سلبت عنه والغافل يظنّه هى .

و قال‌الحكماء الراسخون: لا يبلغ‌الانسان درجة التأله ما لم يصر بدنه كقميص يلبسه تارةً و يخلعه اخرى بل قيل ربما يصير هذا ملكَة له. [١] .

واقول: هذا فى‌العقل ليس بغريب ومن كان له توقف كان بالحقيقة توقفه فى اتحادالنفس بالعقل‌الفعال و جوازالحركَة‌الجوهرية ولا غرو فى اعجب من ذلك و مما يكسر سورة استبعادك ان‌العقل و هوالملكة البسيطة هو مابه‌الانكشاف الواحد ينكشف به كل‌الحقايق‌الموجودية لأنحق‌العلم‌هوالملكة والدرك‌هوالنيل والوجدان والعقل بالفعل واجد و نايل كل‌المعلومات‌المكتسبة وان كنت فى ريب فزنه بالجاهل الأمّى والخلط والغلط من عدمها فى‌الخيال و كان‌النفس عندالمستعدين هى‌الخيال «نسواالله فانساهم انفسهم [٢]» .

تا توخودرا پیش‌وپس داری گمان بستهٔ جسمی و محرومی ز جان

زیروبالا پیش‌وپس وصف‌تن‌است بی‌جهت آن‌ذات جان روشن‌است

ومما ينورالمطلب: درك‌الجزئيات من‌الحس‌المشترك اذا اتى الجواسيس اخبار مدركاتها له بان يكون فى‌البصر شىء من‌المبصرات وفى‌السمع فى ذلك الوقت شىء من‌المسموعات و فى‌الشمّ شىء من‌الروايح‌وهكذا .

قوله (ص٢٠٧، س١٧) : «الاول تهذيب‌الظاهر»

وان شئت سم‌الاول : «تجليه» بالجيم والثانى «تخلية» بالحاءالمعجمة والثالث «تحليه» بالمهمله [٣] .

١ـ اى‌التلبس بالوجودالحقانى و خلع وجودالامكانى

٢ـ و بعد هذه‌المراحل مرتبة‌الفناء على اقسامها و مراتبها ارزقنا حلاوته .

قوله (ص٢٧، س١٤) : «والثالث تنويرها بالصور العلمية...»

لعلك تقول : ما يعنى بالصور العلمية؟ فان عنى بهاالبديهيات الست فهى العقل بالملكة وان عنى بهاالنظريات المكتسبة بالبديهيات فهى العقل بالفعل و على اى التقديرين فهما من مراتب النظرى لاالعملى

اقول : المراد تصقيل النفس و تهيئها للعلوم الحقيقيّة والاقبال على ان يكون بصدد تحصيلها و كل ذلك عمل .

قوله : «والرابعة : فناءالنفس عن ذاتها» وللفناء ثلاث مراتب: المحو والطمس والمحق. فالمحو رؤية فناءالافعال فى فعله تعالى والطمس رؤية الصفات فانية فى صفته تعالى والمحق شهود كل وجود فانياًفى وجوده تعالى ففى المقام الاول «لاحول ولا قوة الا بالله» وفى المقام الثانى «لااله الاالله» و فى المقام الثالث «لاهو الا هو» اعنى يصير الاذكار الثلاثة مقاماً للذاكر فيكون مقامه مقام التحقق بها بعدطى مقامى التعلّق والتخلق بها و فى قولهم فى معنى الفناء هو: ان يرى السالك كل قدرة مستهلكة فى قدرته تعالى و كل علم مستهلكاً فى علمه تعالى و هكذا الى آخر الصفات بل كل وجود مستهلكاً فى وجوده تعالى و فى قول المصنف (قدس سره) وقصر النظر اشارة الى ان المقصود بالذات هوالعلم والمعرفة والعمل مقدمه و وسيله له و تصقيل لحصول وجه المطلوب و لهذا فسروا ان العمل ايضاً الرؤية الشهودية و حق المعرفه و قصر نظر الفؤاد على ملاحظه رب الاقطاب والاوتاد .

قوله (ص٢٠٨، س٥) : «لبعضها فى الحق.....»

قد ذكرنا فى اوايل حواشى الاسفار اصطلاح اهل الله فى الاسفار ان تشاء ترجع

اليـها [١] .

قوله : «بحسب‌التصور» اى بحسب «ماهو» و «كم‌هو» و نشرع بعد فى بيان «هل‌هو» بل ماكان «ماهو» ماءالشارحة فان‌الحدود قبل اثبـات‌الوجود المحدود بالبرهان حدود اسميـة و بعده انقلبت حقيقيّة .

قوله (ص۲۰۸، س۱٦) : «والوهم يجردها عن‌الكل »

مع‌اضافة ماالى‌المادة لعلك تقول: ليس‌هذا مطابقاً لنفس‌الامر لان‌التجرد عن‌الكل مع بقاء اضافة لايرد على ماوردالتجرد ان‌الاولان عليه‌لان مدرك الوهم المعانى الجزئية كالمحبة‌الجزئية‌والعداوة‌الجزئيه ونحوهما ومدرك‌الحس والخيال‌هو الصورة‌المحسوسة والاشباح المثاليه و ليس [مطابقاً] للمثال‌أيضاً لان‌الهضوم‌الاربعة اعنى‌الهضم‌المعدى الكبدى والعروقى والعضوى كلها تردعلى‌مادة كيلوس فان مادةالغـذاء يبقى ست ساعات فى‌المعدة حتى ينهضم‌الانهضام المعدى ثم يبقى ست‌ساعات فى‌الكبد وهكذا حتى يتم اربع و عشرون ساعة عددساعات‌يوم و ليلة واماالمثل له فليس كذلك كما علمت .

والجواب ان‌المراد هنا بالمعنى الحرفى‌الدرك للوهم هو‌الاضافة الجزئيّة فان التجريدات ترد على شىء واحد فان‌البياض‌المعين المدرك للباصرة مجرد عن‌المادة لا عن‌الوضع‌المعين بالنسبة الى‌البياض‌المحسوس بالعرض والمدرك للخيال مجرد عن بعض غواشى المادة ايضاً و هوالوضع‌المعين والبياض المطلق المضاف الى‌البياض

۱ـ و قد نقل معنى‌السفر و اقسامه عن‌الشيخ المحقق الكامل ابى‌الغنائم المولى عبدالرزاق فى حواشيه على‌الاسفارالاربعة حرفاً بحرف من دون تصـرف فى‌كلامه مع ان كلام‌الشيخ خـال عن‌التحقيق الكافى و ان شئت تفصيل الكلام فراجع الى ما كتبناه فى‌الاسفارالاربعة . شرح مقدمهٔ قيصرى ط۱۳۸٦ ه ق ص٥٦٦ .

المعين الذی فی‌الثلج‌المعين مجرد عن‌المواد والجهات والاحياز والاوقـات و غيرها الا عن‌الاضافة المخصوصة الی‌الثلج‌المعين‌وعندالمصنف (قدس سره): الوهم عقـل مقيد والموهوم معقول مقيد كما لا يخفی‌علی‌الناظر فی‌كتبه[1] والبياض‌الصرف‌المطلق مجرد عن‌الكل ولو اردنا بمـدرك‌الوهم‌مثل‌المحبة الجزئية قلنا تردالتجريدات علی شیء واحد ايضاً فان‌الصـورة التی يؤخذمنها ذلك‌المعنی عين ذلك‌المعنی كـما لا يخفی علی‌العالم بتفـاوت مراتب الوجودبالتشكيك فان مابه الامتـياز عين مابه‌ـ الاشتراك ثم يجردالمحبةالجزئية عن‌الاضافة المخصوصة والتوحيد اسقاط الاضافات وهی‌المحبه‌ء المطلقه‌ء التی هی صرف‌المحبة ولاميز فی صـرف‌الشیء ولا يتثنی ولا يتكرّر .

قوله (ص٢٠٩، س٦) : «ولوجود مثل هذه‌الامور فی‌النفس يمكننا...»

قد مر ان وحدةالشخصية المعتبرة فی موضوع المتقابلين هی‌الوحدة الوضعيّة الجسمية فتذكـر .

قوله : «مما استحال...» قيدمخصص للثلاثة لان‌الحركة القطعيه‌ء غير موجودة بنحو اجتماع اجزائها بقاء فی‌الخارج الا فی‌الذهن وكذاالزمان الذی هو مقدارها . واماالحركة التوسطية و مقدارها الذی هوالا ن‌السيال فهما موجودان فی‌الخارج و كذا لا نهايةالشديدة كما فی‌المجردالجامع‌للانوار كلاً بنحو بساطة وكمال بل‌اللانهاية العدديه‌ء كما فی‌النفوس‌الناطقه‌ء عن‌الابدان علی مـذهب الحكماء كما يمثلـون فی منطقياتهم للكلی الغيرالمتناهی الافراد بهاوهذاالبرهان يثبت تجردالنفس وان كانت

١ـ واستدل علی مرامه فی‌الاسفار سفرالنفس ط ١٢٨٢هـ ق مبحث نفس ص٢٨

فی مرتبة الحس المشترك والخيال فان ادراك الحركة و غيرها بنحو الجزئيه انما هو فی الحس المشترك من الخارج او الداخل .

قوله (ص۲۰۹، س۹) : «ومن الشواهد...»

هذا رابع البراهين المذكورة فی هذا الاشراق والمراد بالوحدة والبساطة اعمّ مما فی الوجوب الذاتی و مما فی الوجود مطلقاً فان كل كثرة مؤلف من الوحدات المحضة وكل تركيب بالاخرة من بسائط بحته والاللزم الكثرة بلاوحدة واذا ابطلنا الوحدة ابطلنا الكثرة و حاصل الرابع: انه لوكانت النفس جسماً ومافی الجسم منقسم لزم الخلف فی الوحدة والبساطة المدركتين لها .

قوله (ص۲۰۹، س۱۲) : «اذا قيل الوحدة قد تعرض للجسم او يحمل عليه ...»

الاول باعتبار اخذها بشرط لا والثانی لاخذها لابشرط اوالاول فی الوحدة التی فی القوة المدركة علی تقدير جسميتها والثانی فی وحدة الموصوف بالوحدة .

ثم ان الاشكال والانحلال المذكورين فی العنوان احدهما مشوب بالآخر كما تری و خلاصة الاشكال: انكم استدلتم بادراك الوحدة و عروضها للقوة المدركة علی تجردها و وحدة الماء اوالنار اوالانسان اونحو ذلك اتصالية قابلة للقسمه فيجوز ان يكون القوة المدركه لها جسدانيه . وحاصل الانحلال انا لا نتمسك فی الاستدلال بمطلق الوحدة بل الوحدة المطلقة الحقيقية فان تمسكنا بوحدة اشخاص الجسم يتطرق الاشكال و ان تمسكنا بنفس الوحدة الحقيقية بل بادراك ایّ معنی صرف و هو لا يتثنی بنفسه فلا اشكال .

قوله (ص۲۰۹، س۱۶) : «بل كل معنی....»

اذ لاميز فی صرف ایّ معنی كان و كلمة بل للترقی فان الكلام فيما قبلها فی

نفس الوحدة وفيما بعدها فى الواحد فالبياض الصرف المتفرد عن الاجانب والغرايب موضوعاً كانت او عوارضه من الزمان والجهة والوضع و غيرها ان ثنّاه الوهم فبالاضافة الى المحل اوالزمان او غيرهما والفرض تجرده عنها هذاخلف و هذه المعانى آيات لحقيقة الوجود المأخوذة منفردة عن الماهيات التى هى اجانب لها من حيث شيئية الماهية بما هى شيئيه الماهيه و من حيث نفسها نفسها بالحمل الاوّلى و انها لا تأبى عن الوجود والعدم فان سرت من الوجود الى هذه المعانى واستنبطت احكامها منه فقد سرت من الحق الى الخلق وان سرت منها ومن احكامها من وحدتها و صرافتها اذااخذتها بنفسها الى الوجود فقد سرت من الخلق الى الحق .

قوله (ص٢١٠، س١) : «واوردالشيخ السهروردى على هذا»

اى الوجه الرابع و حاصل ايراده: ان دليلكم مبنى على ان يكون الوحدة عرضاً متأصلاً حتى يقال: انقسام المحل يستلزم انقسامها وهى امر وهمى اعتبارى و ليس فى الخارج الا ذات الواحد لا وحدته بالدليل المؤلف من المتصلة والمنفصلة الذى ذكره

قوله (ص٢١٠، س٥) : «وفى الثانى كون الجسم....»

ايضاً كون شىء واحد شخصى فى محال متعددة بل غير متناهية .

قوله (ص٢١٠، س٧) : «فنقول اولا...»

فانكم تقولون لا صورة للوحدة فى الجسم كضميمة البياض و اماالوجود فى الذهن فلا تضايقون فيه كما فى كل اعتبارى فكيف فى الاعتبارى النفس الامرى الذى ليس من قبيل ناب الغول فما تقولون فى [تلك] الوحدة الذهنيَّة بعد ورود القسمة الوهميه على الجسم وما تختارون من الشقوق التى ذكرتموها فماهو جوابكم فهو

جوابنا .

قوله (ص۲۱۱، س۱۳) : «واذا علم بالشهود....»

ان قلت: اذا علم كل احد وجودالنفس علماً حضورياً امكن اكتناه‌النفس لكل احد وهو باطل قطعاً .

قلت: العلم‌الحضوری كالحصولی اجمالی و تفصیلی و لكل منهما مراتب فعلم النفس بذاتها فی سن‌الرضاعة حضوری وفی‌حال بلوغها و تحولها عقلاً مستفاداً اوعقلاً كلياً ايضاً حضوری لكن اين هذا من تلك‌وهذا كالمشاهدة البصرية فمشاهدةالانسان الكامل عن بعد مشاهدة وعن قرب‌بمواصلة‌وخلطة واستحضار لكماله و جماله وجلاله تفصيلاً مشاهدة ايضاً .

قوله (ص۲۱۲، س۱) : «ووجود كل نفس هو ما يشير اليه كل احد بأنا»

وبهذااستدل‌الشيخ‌الاشراقی علی ان‌النفس‌الناطقة لا ماهية لها فان كل ماهيّة يشار اليها بهو و حقيقة النفس ما يشاراليهابانا فهی وجود بلا ماهيّة وان كان ذلك الوجود دون‌الوجود العقلی اوالوجوبی .

قوله (ص۲۱۲، س۱۰) : «لا من دليل ووسط»

المراد بالدليل ما يشمل مثل‌الدخان الدليل علی‌النار و مثل مايقال: العالم دليل علی‌الصانع. فلوكان وجدان ذاتك حينئذبالدليل‌الجزئی كالحس كانت محسوسة‌لكن الفرض عدم‌استعمال‌الحس ولوكان بالدليل‌الكلی لكانت معلومة حضورياً علی‌الوجه الجزئی .

قوله : «لعلی ادركت بهذاالفرض» ای **بوهمی** ادركت ذاتی والمقصود اثبات الوسط وان‌الوسط عمله و اذا كان بفعله كان تجردها معمولاً مفروضا .

قوله : «تارةً انكروا بقاءالذات» واما ما يشاهد من بقاء هويةالفرس و انفيه شيئاً غير مبدل و ان غيرالمتبدل غيرالمتبدل فلعلّه عندهم من باب تجددالامثال على سبيل الاتصال .

قوله : «ولا يفيد ازيد من هذا» اى التجردعن المثال كيف واكثرالناس مجازاتهم ليس الاالامور الصورالمثالية .

قوله : «و بعضها مما يقتضى....» وذلك البعض مثل ما تمسك فيه بادراك النفس الكليات العقلية والوحدة والبساطةفذلك يدل على تجردها عن الكونين الصوريين الطبيعى والمثالى كليهما .

قوله (ص٢١٤، س٣) : «حصلت فى الجسم بسبب»

اى بسبب طار فلا يرد مثل البرودةالزائلة عن الماء بالقسرالعائدة اليه بعد زوال القسر استكفاءً بذاته .

قوله (ص٢١٤، س٩) : «والعلوم كلها لايجتمع وجوداتها فى دفتر واحد»

اى وجوداتها الكتبية فضلاً عن الصورية النوريه فالوجود الكتبى لحدوث العالم هو قولنا : العالم حادث المنقوش على لوح جسمانى . واما وجوده العلمى فهو مطابق لتجدد كل مافى العالم الطبيعى من الازل الى الابد من كل جسم و طبع وغيرهما فانه قضيّة محصورة حكم فيها على كل فرد و صورالكل مشمول الموضوع و هذا الموضوع وكل موضوع مشمول وجودالنفس ولا تصادم ولا تزاحم عليها «وفيك انطوى العالم الاكبر» .

قوله : «فضلاً عن التصرف فيها» اى انشأتها، وتصرفت فيها معاً او انشأتها من كتم العدم لا انها متصرفة فيها فقط كما فى الاجسام الطبيعية .

قوله : «فما ظنك بنفوس كريمة الهيئة» يعنى انها اجل شأناً من انشاء الاجرام العظيمة بل ليس همها الا الله ولا نصب الغير لفؤادها الا هو .

قوله (ص۲۱۶، س۹) : «يمنعها عن جودة التعقل»

او يشتبه عدم جودة الادراك للجزئى بعدم جودة التعقل والقوى الجزئية جسمانية .

قوله (ص۲۱۶، س۱۳) : «عين التالى»

اى بمجرد الاختلال فى التعقل فى بعض الاوقات و بعض الشقوق لم ينتج ان التعقل بآلة بدنية لان وضع التالى لا ينتج وضع المقدم بخلاف الرفع للرفع .

قوله (ص۲۱۲، س۱۷) : «ولا تتخلل الآلة بين الشىء ونفسه»

والآلى ادراكه بالآلة فابطل الاول بمحذورين والثانى بانه لو تخلل الآلة بين الشىء وآلته تسلسلت الآلات والثالث بان الادراك نفسه غير وضعى .

قوله (ص۲۱۸، س۸) : «فى حق آدم واولاده»

اى آدم النوعى لتقدم مطلق الانسان[1] فى قوله تعالى : «ولقد خلقنا الانسان (الآيات) فى هذه الاضافة نهاية التشريف والتبجيل من الله تعالى بالنسبة الى آدم لان روحه عليه السلام ليس زايداً على نفسه اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته وهو الحى الحقيقى الذاتى فانه الحيوة القائمة بالذات لا كحيوة الانسان البشرى العارضة له فالاثنينية فى اضافة روحى هنا اعتبار محض اذ لا ماهية له بخلاف ما فى الانسان فانه باعتبار الماهية او المتعلق لا بد ان يكون حيوة بالذات حتى تكون الحيوة فى شىء

۱ـ اوالحقيقة المحمدية باعتبار مظهريتها لاسم الله الاعظم و فوق هذه مرتبة ظهور الانسان فى الاسم الاعظم و ظهورها فى هذه الاسم و مقام اتخادها مع الاسم الاعظم لاتحاد الظاهر والمظهر وجوداً .

لا بالذات كانعلم والارادة والقدرة وغيرها .

قوله (ص٢١٨، س٨،٩) : «وفي عيسى عليه‌السلام»

و كلمة القيها الى مريم منه‌الكلام فى: روح منه : كالكلام فى: روحى. واما الكلام فى‌الكلمة فهو ان كلمته تعالى‌امرية‌لاخلقيه وبالحقيقه كلماته التامات اى‌ العقول المفارقات الكليات و بوجه كلامه‌تعالى كالكليات العقلية والقضايا العقليه التى هى كلمات‌القلوب لا كالاحاديث‌الخيالية والموجودات الغيرالقارة الضعيفة ولو قيل بحسب‌التأويل اريد عيسى‌النوعى كادم‌لم يبعد كما قدمنا لك ان اول نشأة‌الانسان البشرى فى‌الصعود آدمية و نشأة‌الروحيّة‌الامريّه فى‌الاواخر عيسويه و عيسى روح‌الله و منزله فى سماءالارواح كما ان‌آدم خليفته فى‌الارض و عليه ينزل ما فى الاخبار ان عيسى‌عليه‌السلام ينزل‌من‌السماءفى‌آخرالزمان و بالجملة كل هذه طويلة و فى سلسله الترقيات الى‌الغايات والدهرروح‌الزمان نسبته‌اليه‌نسبة‌الروح الى‌الجسد وانحفاظ‌الصورة لاهل‌الصورة مرعى ملتزم

قوله (ص٢١٧، س١١) : «ومما لا يعلمون»

فيه اشارة الى نشأة التجرد فان نشأة‌التجرد مما لا تعلم بالمدارك الظاهرة والباطنة الجزئيه والزوجية فيها هى‌التركيب فيهامن‌الوجود والماهيّه اومن‌الوجهين وجه يلى‌الرب و وجه يلى‌النفس أوتعلقهالذاتها وتعلقهالمبدئها او من‌الجنس‌والفصل او من‌النوع والمصنف والمشخص والتركيب فيما تنبت‌الارض وفى‌الحيوان‌والانسان البشرى هو هذه بعلاوةالتركيب من‌المادةوالصورة .

قوله (ص٢١٧، س١٢) : «وقوله اليه يصعدالكلم‌الطيب.....»

اى‌الكلم التكوينيّة المجردةالظاهرة عن لوث‌المادة و لواحقها والصعود هى

التحول الی الغایات المقدسة المنزهة کتحول النفس القدسیّة الی العقل الکلی الفعال

قوله (ص۲۱۷، س۱۳) :

و قوله تعالی: لقد خلقنا الانسان . الشاهد علی احسن تقویم ای تقوم جنبة الامریّة بالقیوم تعالی تقوماً وجودیاً والمتقوم بالمجرد مجرد .

قوله (ص۲۱۷، س۱٤) : «و قوله تعالی: یاایتها النفس......»

الرجوع هو التخلق والتحقق .

قوله (ص۲۱۷، س۱٦) : «فمثل : من عرف نفسه فقد عرف ربه»

ای من عرف نفسه بانه برزخ جامع بین صفتی الوجوب والامکان بل بانه جامع بین صفتی التشبیه والتنزیه و انه معلم بالأسماء جمیعاً و مرآت لها تحاکی کلها عرف ربه. او من عرف نفسه بانه خلق الله تعالی مثالاً لهذاتاً و صفةً وفعلاً ، اماذاتا فبان یعرف انها مجردة عن الاخیاز والجهات والازمنة والاوضاع و نحوها و انها لا داخلة فی البدن ولا خارجة عنه واما صفة فبان یعرف کیفیة علمها بنفسها و غیرها وقدرتها وفاعلیتها بالرضا ، او بالعنایة، تقواها ومنشأها و کیفیة تکلمها العقلی الوجودی و کیفیة عشقها و ارادتها لذاتها و آثارها علی وجه العنایة الخالیة عن النقص والالتفات بالذات الی ما سواها و غیر ذلك من صفاتها

واما فعلاً فبان یعرف کیفیة ابداعها واختراعها و خلقها لما تشاء و تختار بمجرد الهمّة فی مملکتها فحینئذ عرف ربه ذاتاًو صفةً و فعلا او من عرف نفسه ای نفس الکل کما قال تعالی: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم» فقد عرف ربه ای من عرف نفسه بالفقر و انه لا شیء له والامر کله لله فلا فعل له و یتذکر وجوده فی مقام توحید الفعل بلاحول و بلا قوة الا بالله العلیّ العظیم ولا صفة له و یتذکر فی مقام

توحيدالصفة «بلااله الاّ الله» له و يتذكـرفى مقام توحيدالذات بلااله الا هو عَرَف ربه بالفناء و شهد فعله و صفته و ذاته فى الافعال والصفات والذوات و اذا عـرف نفسه بالحدوث والتجدد الذاتى والحركة الجوهريّة والسيلان الوجودى عرف ربه بالبقاء وان الاصل والوجه الباقى فى جميع السيالات اعراضاً كانت أو جواهـر نفوساً كانت او طبايع ثباته و قدمه و شهد ان اقليم البقاء بشراشره من صقعه و كذا اذا عـرف نفسه بالعجز عرف ربه بالقدرة وقس عليه نظائره او من عرف نفسه فقد عرف ربـه اولاً بطريق اللم فان اوثق البراهين باعطاء اليقين هو النمط اللمى . وبعبارة اخـرى تناسب مذاق المتألهين اذا عرف الانسان ربه اولاً ثم عرف نفسه فقد وقع سيره من الحق الى الخلق و هذا اعلى من ان يقع سيره من الخلق الى الحق بان يعرف نفسه اولاً ثـم يعرف ربه والى هذا اشار من قال :

گر بحق دأناشوى دانى كه چيست

الفعيل هنا بمعنى المنفعل اى المنذر مثل «بديع السماوات» بمعنى المبدع والمراد بالعريان: التجرد عن المادة بالمعنى الاعم بحسب اصل الوجود.

قوله (ص٢١٧، س١٧) : «انا النذير العريان»

قوله : «ابيت عند ربى» الشاهد فى العندية فان من عند المجرد من لـه مقام العنديّة فى مقعد الصدق لدى المليك المجرد عن المواد و لواحقها مجرد مثله بل مجرد بتجـرده .

قوله (ص٢١٨، س٣) : «لن يلج.....»

المراد بملكوت السماء عالم العقول المفارقة و بالولادة الثّانية التجرد و صيرورة النفس عقلاً بالفعل، اوالمراد به عالم المعقولات و ديار الكليات النفس الامريّة و بها

تولدالعقل بالملكة فى عالم العقل المنفعل .

قوله (ص٢١٨، س٧) : «خارجا من ساير الاشياء»

اى ذاتى مجردة عن المواد والاحياز والجهات والاوقات و غيرها بل فيه طىّ صورالكونين و رفض العالمين فضلاً عن طىّ المكان والزمان .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «فاكون فوق العالم العقلى كله»

و ذلك بالاتصال بحقيقةالوجود المنبسط اتصالاً حقيقيا لا اضافيا و هو فوق عالم العقل فانها الرحمة الواسعة و هـذا ما قال الشيخ الاشراقى : ان النفس وجود و لا ماهية له، و تبعه المصنف قدس سره وما قال بعض آخر: انه لا يقال على النفس اكثر من موجود. و اذا كان النفس بهذه البساطة فمافوقها اتم و أولى .

قوله: «المعروفَة «بتفاحيَّة» سميت بها لان المعلم كان يشم التفاحة حين مرضه ويتكلم فى الحقايق .

قوله (ص٢١٨، س١٧) : «وقال انباذقلس ان النفس انما كانت....»

اراد بالمكان العالى: عالم العقل او: عالم المعنى وبكينونةالنفس هناك: كينونتها العقلية الكلية لا كينونتها النفسيةالجزئيَّـة لانها باطلة و بالخطيئـة : الخطيئة التكوينيَّة . وهى الامكان الذى فى العقل فانه مناط السوائية لا التكليفية اذ ليس هناك تكليف و تشريع و بالسقوط النزول عن المقام الشامخ الالهى ولكن بلا تجاف عنه بل بنحو القاء الظل والعكس فان وجودالنفس هاهنا ظلٌّ وجودالعقل هناك وخطيئتها التكوينية و هى الامكان الاستعدادى فيهاوفى متعلقها الّذى هو البدن عكس الامكان الذاتى هناك فلما تنزل الامكان الذاتى الّذى هو فى العقل الفعال صار هنا استعدادياً كما ان ذاته لما تنزلت صارت نفساً فلولا تلك الخطيئة لم يكن هذه الخطيئة التكوينيَّة

هاهنا بل التكليفيه ها هنا اذ معلوم انه لولا الماهيّة الامكانية و امكانها لما كان في الوجود كثرة و سوائيه و اراد بالفرار من سخط الله قاهريّة نورالله وانه لا يمكّن النور الأشد[1] الابهى النور الاضعف الانقص من البروز فى ساحة عزه الا ان يقع فى المراتب المتأخرة وان كان هذا ايضاً من الأوّل .

«نورِ مه هم زآفتابست اى پسر

قوله (ص٢١٨، س١٩) : «فلما انحدرت.....»

المراد بالانفس المختلطة العقول اما الانفس الحيوانية المنفصله كما ترى من اغاثتها للحيوانات الاهلية بل بعض الوحشيه ولو بادخالها فى صراط الانسان وتقريبها من الله تعالى واما الانفس الانسانية الناقصة المنتفعه بتدابير النفوس الكامله وسياستها لاهل المدن و تباديها بآدابها و اما الانفس الحيوانية المتصله الواقعه فى صراط الانسان فان الصيصيّة الانسيّه قبل نزول آدم ضاعف الله تعالى جلاله فيها مواطن قوى النبات و معاطن الحيوانات ومعلوم اغاثتها و اكمالها اياها فان هذه الانفس متحركة بحركات جوهريّة الى ان يتصل بالنفس الناطقه و تتحد بها كما تتحد هى بالفعل الفعال و روح القدس الى ماشاءالله تعالى .

قوله : «ولا رفضه فى جميع المواضع» والسر فى ذلك ان النفس ذات مراتب ودرجات و هى مع كونها فى اعلى العوالى كمرتبة النفس الكليّة الالهيّه والجوهره اللاهوتيه فى ادنى الادانى كالطبع ولكن بلا تجاف فهى المثل الاعلى لرب الارض والسماء الجامع بين صفات التنزيه والتشبيه واسماء اللطيف والقهر فهى ايضاً متعلمه

١ـ هذه العبارة من الشيخ الشهيد ذكرها فى المطارحات وحكمة الاشراق .

بجمیع الاسماء «علّم آدم الاسماء کلها[1]» .

قوله (ص۲۲۰، س۳،۵) : «ان علة هبوط النفس...»

[و]ان ارید علّة حدوث الهبوط ارید بالریش: العلم والقدرة الجبروتیین. وان ارید علّة استدامة الهبوط ارید بالریش :ریاش جناحی العقل النظری وارتیاشهما فعلیتهما بعد کونهما بالقوة . فان للنفس عقلین هیولائیین بحسب العلم والعمل .

قوله : «امور شتی» قد ذکرنا فی تعلیقاتنا علی سفرالنفس[2] من الاسفارالاربعة بعض العلل والنکات لهبوطها من شاء فلینظر الیها .

قوله (ص۲۲۰، س۱۰): «لم یکن من الواجب تعالی»

ای من الواهب تعالی والمراد نفی الامتناع واثبات الامکان العام فان المممتنع واجب العدم فاذا لم یکن عدم العقل فی العالم واجباً لم یمتنع فیه فکان ممکناً فکان واقعاً لان مجرد الامکان الذاتی یکفی فی قبول الوجود فی المبدعات و کلیّة العالم بجملته ابداعیة[3] .

قوله (۲۲۰، س۱۲) : «فلهذه العلة ارسل الباری تعالی النفس....»

المراد النفوس الفلکیّة للافلاک والصور المثالیة للبسائط العنصریة والمعادن بقرینة المقابلة لقوله : ثم ارسل نفوسنا فسکنت فی ابداننا .

قوله : «فما وجدتها» ونعم ما قال الشیخ العطار النیسابوری .

۱ـ س ۲ آیة ۲۸.

۲ـ سفرالنفس ۱۲۸۲ ه‍ ق ص ۱۱.

۳ـ لان اصل وجودالمادة والهیولی من المبدعات وان ورد علیه الصورالجوهریة متدرجة وان سئلت الحق ان علة وجودالمادة والصورالحالة فیها اوالمتحدة معها قدیمة و کذا معلولها و ذلک لا ینافی حدوث العالم حدوثاً زمانیا .

گفت چون بقراط در نزع اوفتاد — داشت شاگردی و گفت ای‌اوستاد
چون کفن سازیم وتن پاکت‌کنیم — در کدامین‌جای در خاکت کنیم؟
گفت اگرتو بازیابیم ای غلام — دفن کن هرجاکه خواهی.والسلام
من‌که خودرا زنده درعمری دراز — پی‌نبردم، مرده چون‌یابی تو باز؟

ای تفریده و توحیده و بمقتضی‌السنخیة بین‌المدرك والمدرك افرادالتوحید لازم و ایضاً افراده الوحد الحق تعالی شهود ان لا ثانی له، فلا بد انلا یری‌المحب نفسه فلا یثبت لنفسه ماهیّة والااضیف‌الیهاالوجود واثبت‌الثانی فلا یکون مفرِّداً واذ لا ماهیّة فلا مادة و یمکن ان یکون حب الواحد من باب اضافةالمصدر الی‌الفاعل ای صاحب حبّ مقام‌الوحدة والخلوةافراد هذاالواحد و تخلیة قلبه عن کل الاغیار ومن جملةالاغیار المواد بل‌الماهیّةوالتجرد عن‌الماهیة فوق‌التجرد عن‌المادة

قوله (ص۲۲۱، س۱۱) : «حب‌الواحد افراده»

«اعلم ان‌النفس‌الانسانیّة جسمانیه الحدوث روحانیة البقاء» اعلم ان هاهنا اقوالاً :

احدها: انها قدیمة مطلقا بقدم‌العقل الکلی الفعال و هذا کالقول بانها مجردة عن‌المادة مطلقا .

و ثانیها : انها قدیمة بما هی نفس مترددة دائماً فی‌الابدان کما هو قول بعض التناسخیّة ۱ .

و ثالثها : ان‌النفوس قدیمة قبل‌الابدان ولکن بالهویات‌الجزئیة و هکذا فهم

۱ــ قوله: الکینونةالسابقة القدیمة التی له «ای‌الرب‌النوع» قوله لها «ای‌النفس» .

۳ــ ومنهم یوذاسف‌التناسخی . — ۲ــ ولذا قیل : آدمی‌زاده طرفه معجونی‌است .

المشائون من كلام افلاطون وليس كذلك والدليل الآتى المعبر بما قيل؛ ردّ عليها.

ورابعها : انها ذات وحدة جمعية و شئون عديدة ذاتية فهى قديمة بقدم العقل الكلى الفعال و هو ربّ النوع ولكن فى مرتبة تنزّهها فان الكينونة السابقة القديمة التى له، لها[1] و حادثة ايضاً فى مرتبة كونها طبعاً و بدنا بحدوث البدن لا مع حدوث البدن وهذا هو القول الفحل والرأى الجزل وبه قال المصنف (قدس سره) لكونها ذات درجات و شئون .

فان قلت : انها «قديمة» صدقت . وان قلت : انها «حادثة» صدقت. وان قلت: انها «مجردة» صدقت. وان قلت انها جسمانية صدقت. و كذا ان قلت: انها «ملك و جن و حيوان و نبات» و غيرذلك كلها صادقة . ولكن بلاتجاف عن مقامه الآخر وذلك لانها بسيطة بعد الحق تعالى و «كل الاشياء» فما اعجب حال هذا المعجون و طاير بوقلمون[2] .

و خامسها : انها حادثة ولكن مع حدوث البدن لا بحدوثه كما مر .

وسادسها : انها حادثة ولكن قبل البدن بسنين عديدة كالفى عام و هذا قول بعض المليين تصحيحاً لعالم «الذر والميثاق» وهذا تخصيص بلا مخصص و تعطيل .

قوله : «وستعلم بطلان التناسخ» ، والا فالانفس على قول التناسخية مجردة ومع ذلك ملحوقة للعارض الغريب و هذا الكلام منه (قدس سره) ابطال للقول الثانى بالقدم كما ان ماقبله ابطال لماقبله ومابعده وهو القدم بقدم العقل الكلى او بالتجرد بنحو الجزئية و بعبارة اخرى هذا ابطال للكينونة السابقة لها فى السلسلة العرضية كما أن ماقبلها ابطال للكينونة السابقة فى السلسلة الطولية النزولية .

۱– قوله: له. اى «الرب النوع» قوله: لها. اى «النفس»

۲– لذا قيل: آدمى‌زاده طرفه معجونى است .

قوله (ص٢٢١، س١٩) : «اما بالمواد...»

على سبيل منع الخلوّ اذ جميعها يجوز فان هذاالماء و ذلك الماء صارا فردين لان الصورة النوعية صارت فردين لكونهافى مادتين هماالهيولى المجسمَة ولعارض الهيولى من الفك والقطع اذ لولم يقبل الفك كالفلك لا تصير اثنين مثلاً من نوع واحد بخلاف العناصر حيث ان الاتصال الوحدانى مساوق للوحـدة الشخصية و رفع الاتصال رفع الوحدة الشخصية والهيولى قابلة للفعل واماالتعدد بالعارض فقط فمثل مادةواحدة كشمعة مشَكلة فى زمان بشكل و فى زمان آخر بشكل آخر متميز عن الاول بالعدد لا بالنوع .

قوله (ص٢٢٢، س٤) : «اماالثانى فلان قبول الكثرة .....»

اى عندالتعلق بالابدان واماالبقاء على الوحدة حينئذ فيستلزم ان يعلم كل من النفوس ما يعلم الاخرى و هو باطل بالضرورة ثم ان هذا لايرد على قول افلاطن وهو القدم العقلى المفارق فقط ولا على القول المنصور من القدم العقلى والحدوث الطبعى لان وحدةالذات لاينافى كثرةالتجلى الافعالى .

قوله (ص ٢٢٢، س٩) : «وعندنا بانحاءالوجودات»

لما كان التميز اعم من التشخص كان التميز عنده (قدس سره) بثلاثة اشياء هاهنا

احدها: بالمخصِّصات لحصول الوجودات التى هى التشخّصات .

والثانى: بنفس ذوات الوجودات لكون الوجود ذات مـراتب و درجات بنفس ذاته و هوالتميز بنفس التشخصات .

والثالث : بالعوارض اللاحقة من الحالات والملكات و سيشير الى كل واحد من الثلاثة .

واذا علمت هذا عرفت انه : لایمکن ان یقال بمثل هذا. ای: ان التمیز بانحاء الوجودات فی الکینونة السابقة اذ لا وجودات متماثله متفاوته بالهویات التی هی کما تری مع الابدان و بعدها من السّعادة والشقاوة بدرجاتها ودرکاتها اذلا مخصص لحصولها من المواد المختلفة او کالمواد من الابدان المتفاوتة الاستعدادات فیلزم فی صدورها قبل عالم الکون عن الباری تعالی صدور الکثیر عن الواحد بل الکثرة فی النوع الواحد مع عدم المادة و لواحقها فحصول الوجودات هناك اول الکلام .

قوله (ص۲۲۲، س۱۳) ، فقد علم ان المادة المشترکة»

اذ لا میز فی صرف القوة فمالم یتمیز لم یتمیز وتمیّزها بالصور السابقة وتنوعها وتعددها بالصور فان قابلیّة الهیولی الاولی للصور المخصوصة لیست الا فی ضمن الصور فی السلسلة العرضیه الزمانیه اذ هیولی المجردة محال و خلوّها بحسب ذاتها عن کل الصور عند اعتبار ذاتها فی ختم السلسلة النزولیّة و بدو السلسله الصعودیه

قوله (ص۲۲٤، س٤) :

بل هو حجاب عمالها بحسب الذات ونعم ما قال العارف الجامی (قدس سره) :

تا بود باقی بقایای وجود کی شود صاف از کدر جام شهود
تا بود پیوند ِ جان و تن بجای کی شود مقصود ِ کل بُرقع گشای
تا بود قالب غبار چشم ِ جان کی توان دیدن رخ جانان عیان

والکمال العقلی بالنسبة الی طائفة من النفوس و هی النفوس الناطقه القدسیّه والوجود النوری بالنسبه الی طائفة اخری منها و هی النفوس الکلیة الالهیه و ذلك لان التأسیس فی الکلام خیر من التأکید .

قوله (ص٢٢٤، س٥) : «ولا ضد للجوهر العقلى»

فان قلنا بان للعقول ماهيات فلا ضد للجواهر و ان اخذناالمحل فى التعريف الضد اذالكلام فى الجوهر العقلى ولا محل له و ان قلنا لا ماهيّة للعقل بل للنفس فلا ضد للوجود .

قوله (ص٢٢٤، س١١) : «لان دلايل تجردالنفس....»

الاوضح ان يقال : لم يحصل العقل بالقوة فى هؤلاء فعليه فقولهم كهيولى لم يكن لها صورة و بقاءالهيولى بلا صورةمحال .

قوله : «انما ينهض فى المعقولات» اراد بالمعقولات المجردات بتجريدالمجرد والمقشرات بتقشيرالمقشر و بالمجردات بلاتجريد مجرد والمقشرات بلاتقشير مُقشّر كالنفوس والعقول والسبّوح القدّوس تعالى شأنه و بالجملة الذوات المجردة لا المفهومات المجردة كالاول .

قوله : «من غير ان يشوب بالخيال والحس» فالماء الكلى العقلى لاالطّبيعى ينبغى ان يؤخذ بوجود جمعى محذوف عنه الجهة السفلى والعليا و زمان الحال و زمان الماضى و غيرذلك من العوارض اللاحقةوالغرايب من نفس حقيقته و مع ذلك لا يحذف منه شىء من سنخه ليكون جامعاً من كل المياه فى كل العوالم و كذا فى حقيقةالوجود و غرايب الوجود الماهيات والاعدام وليست لشىء منهماشيئيةوجودية واذا وصفها بالاحاطه لم يشبه الخيال بالانبساط المقدارى او بالفوقية لم يشبه بالفوقية الاضافه الحسيّه او بالنوريه لم يشبه فى نور الانوار والانوار القاهرة الأعلين والأدنين والانوارالاسفهبديّة الفلكيه والارضية بالضوءالشمسى اوالقمرى او النجمى اوالسراجى و معلوم ان مثل هذاالانسان اقلى الوجود .

قوله : «وكانه ستشعر بوهن هذاالقول» ولو تشبثت بشعورها بهوياتها وبالفطرة الالهية التى فطرالله الناس عليها كحب الوجود وحب البقاء والفردانيه والدوام والكمال وحب الانسان الكامل تكويناً هذه حب الله تعالى و حب النبى «صلى الله عليه و آله» والولى لانها صفات الله لم يكن فيه كثيروهن .

قوله (ص٢٢٦، س١٣) : «واقول : التوفيق بين القولين»

اوالتوفيق بان القوة العقليه بما هى قوة عقليه لا تبقى كما قال نبينا «صلى الله عليه و آله و سلم» : «لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب ولا نبى مرسل» قال المولوى :

«احمد ار بگشايد آن پر جليل تا ابد مدهوش ماند جبرئيل»

وقال الشيخ فريدالدين العطارالنيسابورى :

«چون بخلوت، جشن سازد، باجليل پر بسوزد ، درنگنجد جبرئيل»

«چون شود سيمرغ جانش آشكار موسى ازوحشت شود موسيجه وار»

قوله (ص٢٢٨، س١) : «فهى بذاتها عاقلة و متخيلة .....»

الفرق بين هذاالقول العرشى و قول الجمهور غيرخفى لان وحدة النفس على هذا جمعية بل وحدة حقة ظليه كما ان الوحدة الواجب تعالى حقه الا انها حقيقيه و على قولهم عدديه والقوى على قولهم خوارج عن النفس الا انها لوازم و على قوله (قدس سره) شئون ذاتية و دواخل فيها ولكن لا كدخول اجزاء فى مركب بل اطوار لها «لقد خلقكم اطواراً[1]» ولم يردالفيلسوف بالاجزاء الا هذا كما ذكرنا سابقاً و نقلنا من العرفاء ايضاً .

١ـ س ٦٤ ، ى ٢

قوله (ص٢٢٨، س٩) : «والبرهان كاشف حجب هذه‌الاوهام»

فانه كما سيجيء للعقل‌الفعال وجودنفسي و وجود رابطي لنفوسنا والنفوس متحدة بوجوده الرابطي لاالنفسي وبعبارةاخرى متحدة بتجلياته النفسية في‌القوابل لا بذاته‌البسيطة فلا يلزم شيء مما ذكروه .

قوله : «فهذا مثال مراتب آثاره...» بل مثال مراتب آثاره في‌العقول بالفعل من‌الانسان المختلفة بالمراتب والدرجات في‌العلم والعمل «تلك‌الرسل فضّلنا بعضهم على بعض[1]» .

قوله : «وليس اشتماله عليها ....» اذالنور كيف والكيف لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته بل‌الاشتمال ليس كذلك في‌الكم‌القابل للقسمة لذاته فان‌الخط الطويل ولو ذهب الى غيرالنهاية متصل واحد والاتصال‌الوحداني مساوق للوحدة الشخصية فاشتماله على‌الخطوط‌المتناهية لا يوجب‌الكثرة بالفعل والتركيب .

قوله (ص٢٢٩، س١٦) : «منها رتبة الطبيعة السارية»

قد مرّ غيرمرّة ان‌الطبيعة المعدودةمن مراتب‌النفس هي‌الطبيعة الغير الواقفة التي بصددالارتقاء والمأخوذة «لابشرط»لاالواقفة والمأخوذة «بشرط لا» فانّ الواقف وان كان نفساً حيوانيّةً في اعلى‌انحائها لا يليق ان يعد من مراتب‌النفس الناطقة القدسية كما ان غيرالواقف و ان‌كان طبعاً بل انزل منه يعد من مراتبها اذ كلما كان‌السلوب اندر كانت‌الوحدة اقهروالبساطة ابهر كما لا يخفى على العالم بقاعدةالبسيط كل‌الاشياء في وحدته .

قوله : «لتعلقها بالطرفين» العقل والهيولى بل‌الهيولى ايضاً من جهات بقاء ـ

١ـ س ٣٧، ى ١٥

الموضوع لكونها باقية فى جميع الاحوال كما انها من جهات تجدده لكونها استعداداً ثم استعداداً وانفعالاً ثم انفعالاً و ايضاً البقاء قد يتنزل بحيث يكون عين التجدد و فى الهيولى والطبع هكذا ومن جهات بقاء الموضوع و ثباته وراء جهة العقليه وانه رقيقة الحقيقه التى هى رب النوع له اتصال الحركة القطعيه اذ الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية وثبات التوسطية ذاتاً والوجود الذى هو وجه الله الواحد البسيط «هو معكم اينما كنتم[١]» .

قوله (ص٢٣٠، س١١) : «انظر الى هذا الهيكل المسمى بالحكمة»

لان الحكمة درك الحقايق و نيلها و هذا الهيكل للتوحيد كما فى حديث الحقيقة «فيلوح على[٢] هياكل التوحيد آثاره» جامع لكل الحقايق من صفات الله تعالى واسمائه والعقول والنفوس بوجوداتها الذهنية اذا علم الحقايق على ما هى عليه واذا استكملت النفس تتحول اليها و هذا الاسم مأخوذ من الكتاب الالهى قال تعالى : «كتاب احكمت آياته ثم[٣] فصلت» اى الكتاب التكوينى كالتدوينى اجملت آياته ووجدت بالوجود الواحد وحدة جمعية فى الكتاب الانفسى ثم فصلت فى الكتاب الآفاقى فان الانسان كالمتن والعوالم كالشرح وفى هذا الكتاب التكوينى الانفس المملو من العلوم الربانية كما هو طراز كتاب الابرار . الذى هو فى نعيم و فى علّيين لتعلقه بعرش الله الذى هو العقل الكلى مملوًا من العلوم الالهيات وفنون الربوبيات و ايضاً يعرفون ما يعرفون بنور الله ويعلمهم الكتاب والحكمة على خلاف «كتاب الفجار الذى هو فى جحيم[٤]»

١ـ س ٧١، ى ٣٥

٢ـ س ١١، ى ١ ـ س ٤١، ى ٤٤٢

٣ـ حديث الحقيقة من المأثورات التى نقلها الخملة للآثار والاخبار من مولانا الامام قطب الموحدين على عليه السلام .

٤ـ س ٨٣، ى ٧

وفی سجین لاخلاده الی‌البدن مملوءًا من‌الکذب والمین والاباطیل والخیالات المرکبة القابلة للاحتراق و تأمل فی هذاالمیزان ذی‌الکفتین احدیهما العقل‌النظری والاخری العقل العملی او احدیهما العالم‌العینی والاخری العالم العقلی المشار الیه فی‌قولهم: «الحکمة صیرورةالانسان عالماًعقلیا مضاهیا لعالم العینی» و ذلك لان الاشیاء تحصل بانفسها فی‌الذهن والوجود فی‌الموطنین مابه‌الامتیاز فیه عین مابه الاشتراك فالانسان هوالعالم والعالم هوالانسان و کأنه‌العاکس والعالم‌بشراشره‌عکسه کما هو عکس‌الحق وظله «الم تر الی ربك‌کیف مدالظل[1]» الموضوع تحت‌السماء اشارة الی ان‌الانسان هوالمشار الیه بقوله‌تعالی و وضع‌المیزان [2] و هذا هوالمحاذی لرفع‌السماء اللاین بمقابلته بالقسط سیماالقسطاس‌المستقیم المساوی الکفتین و هو النفس‌القدسیة التی وافقت اعمالها علومهاواعتدلت عقلهاالنظری و عقلهاالعملی اقرء کتابك ورقاً ، ویل لمن لاکهابین لحیته ثم لم یتدبرها هذا کتابنا ینطق علیکم بالحق هو تعالی یحق الحق بکلماته سیماالکلمة الاتم التی من رأها فقد رأی الحق «ان هذاالقرآن یهدی للتی هی‌اقوم[3]، انا کنا[4] نستنسخ» ای نستکتب ما کنتم تعملون ان نصور و نجسم اعمالکم‌او نختصر مفصلات اعمالکم‌کتابة اجمالیة بجعلها ملکات واحسب حسابا و ان‌وجودك‌بما هو وجودك کسراب بقیعة وافقده لان نسبةالشیء الی‌القابل بالامکان والفقدان‌وتفقد و تفحص عن ماءالحیوة الذی هو الوجود بما هو مضاف الی‌الوجوب‌الذاتی‌تعثر ما علیه لان نسبة الشیء الی فاعله بالوجوب والوجدان واستوف حساب‌صفاتك و افعالك ایضاً و انها توابع‌الوجود

١ـ س ٢٥، ی ٤٧

٢ـ س ٥٥، ی ٦

٣ـ س ١٧، ی ٩

٤ـ س ٢، ی ١٠٠

تدور معه حيثما دار فمن ملكه ملكها وفى المثل : ثبت العرش ثم انقش . «كفى بنفسك اليوم عليك[1] حسيباً» لأنك مظهر سريع الحساب و خير الحاسبين .

«دوائك فيك ولا تبصر ودائك منك ولا تشعر» فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك وسيئآتك لان كل الموازين التى تعرف بها حقية كل شىء فيه من الموازين الخمسة الحقّة التى هى ميزان التلازم والتعاند والتعادل الاكبر والأوسط والاصغر وبها يعرف بطلان الموازين الثلاثة عشرة الشيطانيّة المشروحة جميعاً فى موضعها و اعمل بقوله عليه السلام: «حاسب نفسك قبل ان تحاسب غداً» كما هو ديدن اهل السلوك فيحاسبون فى الليل كل ما عملوا فى النهار فان زادت حسناتهم على سيّئآتهم حمدوا وشكروا الله تعالى حيث وفقهم لذلك و ان زادت سيئآتهم تابوا و انابوا و تداركوا زلاّتهم فى ذلك الليل و هكذا دأبهم كل ليلة ورب سالك يحاسب خواطره فى نهاره فيتداركها فى ليله و ان كان شىء منها فى غير الحبيب وتفكر فى هذا الصراط المستقيم اولا ففيه جميع منازل السايرين الى الله و ينشعب الى السير من الخلق الى الحق و الى السير فى الحق و الى السير من الحق الى الخلق و اليه اشار من قال : «الصراط خمسمأة سنين يذهب فيه صعوداً ومثله استواء و مثله نزولا» ثم امش عليه الى الله فانه صراط الله العزيز الحميد فان الانسان مظهر الاسم الاعظم و هو اسم الجلالة لأنه خليفة الله و عبدالله لا لغيره مما عبد الاسماء الاخرى كالحيوان فانه عبدالسميع البصير والملك فانه عبدالسبوح القدوس وقس عليه كما فى الكتاب الالهى «ما من دابّة الا هو[1] آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم» و اليه اشار (قدس سره) و تدبر فى قوله تعالى: «وان هذا صراطى مستقيما[2] فاتّبعوه ولا تتّبعوا السبيل فتفرق بكم

١ـ س٣٣، ى٣٩ ٢ـ س٦، ى٥٤

عن سبيله» .

قوله (ص۲۳۱، س۳) :

«ففی معرفة نفس الآدمیة و قرائه هذاالکتاب الذی فیه الحکمه» ای العقل البسیط الذی هو الملکة الخلافة للمعقولات وفصل الخطاب ای العقل المنفعل النفسانی الذی یطلق علیه القلب لتقلبه فی الکلیات تظفر بالمقصود «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و تهدی الی اصل الوجود ای حقیقة الوجود فالاضافة بیانیة و «تفتح لك ابواب السماء[۱]» ای العلوم والمعارف والاتصال بالکلیات و تلقی ارباب الانواع التی هی السماوات العلی لان معرفة النفس القدسیة ام المعارف والملائکه یدخلون علیك من کل باب لان تحصیل الملکات الحمیدة العلمیّة والعملیه یوجب الاتصال الحقیقی بملائکة الرحمه کما ان تحصیل الملکات الرذیله توجب الاتصال الحقیقی بملائکة الغضب و یرشدك اتحاد الملك والملکة فی مادة الحروف .

قوله (ص۲۳۱، س۱۵) : «وتدخل الجنة»

ای جنة الصفات والافعال الابداعیّة والانشائیه بغیر حساب اذ لا تمدد ولا تحدد هناك ؛ الله هو الموسّع .

قوله : «انّ التناسخ عندنا یتصور علی ثلاثة انحاء» التناسخ بالمعنی الأعم اقسامه کثیرة ؛ التناسخ علی سبیل الاتصال کما سیشیر الیه والتناسخ علی سبیل الانفصال والتناسخ الصّعودی والتناسخ النزولی والتناسخ الملکی والتناسخ الملکوتی والتمثیل فی المراقبة والریاضة و عندالوحی والبروز عند مجوزیه و قد فصّلناها

۱- س۳۸، ی۵.

فی مواضع اخری .

قوله (ص۲۳۲، س۱۶) :

و قوله تعالی : واذاالوحوش حشرت[۱]» ای‌الانسیون الذین صاروا وحوشاً واماالوحوش التی هی وحوش بالفطرة الاولی فمعلوم انه لا حشر لهـا استقلالاً[۲] نعم لها حشر تبعی بمعنی انها بعد وجودهاالطبیعی تستکمل نفساً و بدناً بالحرکة الجوهریة فتستغنیان عن‌المادة فتصیرالصورة متحدة بالمثال والمعنی برب نوعه فتلك‌الصورة کفل لذلك‌المعنی فتحشرالحیوان بل‌النبات والجماد بارباب انواعها و تحشر ارباب انواعها برب‌الارباب فحشر هؤلاء حشر هذه‌الوحوش و غیرها تبعاً فهی کمیاه انفصلت من‌البحر فی کیزان‌وجرات‌ثم‌انکسرت الکیزان والجرات فاتصلت بالبحر واماالنفوس الانسانیة فلیس کذلك‌لاستقلال وجودها فشخص‌منها کالکلی من غیرها و کرب‌النوع لها .

قوله : «و قوله تعالی : تشهد علیهم السنتهم.....[۳]» و ذلك لأن‌الشهادة فی هذه‌الآیة وما بعدها شهادة وجودیة فان‌لسان‌الکلب مثلاً فی‌الانسان الشقی‌الذی ظهر فی‌البرزخ والآخرة بصورته یشهد بفعل‌الشر و صدور عمل‌الکلب منه و کذا جوارح الحیوانات الاخری التی تصورت ملکات الأناسی بصورها البرزخیة والاخرویة تشهد هیئآتها و اشکالها بأن اعمالهم کانت کاعمالها فوضح دلالة الآیة علی‌التناسخ‌الکونی .

۱ـ سورةالتکویر، آیة ۵

۲ـ هذا مناف للتحقیق والحق ان‌النفوس‌الحیوانیة التی لها وجود تجردی برزخی یحشرون فی‌البرازخ ولها حشر تام مستقل کالنفوس الانسانیة التی لم‌تبلغ درجةالمعقولات

۳ـ سورة ۴۳، آیة ۷۲

قوله (ص٢٣٣، س٩) : «وينقلب الظاهر من صورته التى كانت»

الى صورة ما ينقلب اليه الباطن كما ترى فى الذين غلبت عليهم الحيوانية والسبعية فيشبهون السباع هيئة و يعيشون عيشها و يعاملون مع الخلق معاملتها مع بنى نوعها وجنسها و هذا كان فى الامم السابقة اكثر واشد والتفاوت فى بعض الهيئآت والاحوال لايقدح فى الصيرورة كالتفاوت فى افراد نوع واحد من السباع لا يخرجها من ذلك النوع .

قوله (ص٢٣٤، س٤) :

«فيستحيل ان ترجع تارة اخرى الى القوة المحضة» فان الانعكاس جايز فى التغييرات التى فيها خلع ولبس للمادة اعنى فى المواضع التى حدوث شىء للمادة يوجب نزول شىء عنها و اما فى التغيرات الاستكمالية التى لايوجب زوال شىء عنها فلا لان هذه فى النفس ليست على سبيل القصد والروية بل طبيعية و كما ان الطبيعة الواحدة لاتقتضى توجهاً الى شىء و صرفاً عنه ومطلوبها لا يصير مبغوضها كذلك هنا العناية ايضاً تقتضى ايصال كل موجود الى غايته و بعد الوصول لا تقتضى التنازل والارتجاع والصورة التى فى المنى بل فى الجنين معلوم انها قوة واستعداد و قوة الشىء ليست بشىء و حين كانت النفس فى الصيصية الاولى كانت فعلية و كامله ولو فى الشيطنة والخداع و ان لم تكن قابله للتخطى فى عالم الابداع والفرق بين هذا الوجه والوجه المصدر بشم ان ثم اخذ السنخية والتوافق بل الاتحاد بين المادة والصورة بخلافه هنا والحاصل ان النفس بعد المفارقة عن الصيصية الاولى ان انسلخت عن كمالها و فعليتها لزم التنازل والرجوع القهرى الى القوة المحضة و هو مستحيل والا لزم عدم السنخية بين النفس و متعلقها .

قوله (ص۲۳٤، س۱۳) : «اذ لا تکرار فی الفیض ولا تعدد فی التجلی»

هذا کلام العرفاء الشامخین وله معنیان: احدهما ان الفیض المقدس لکونه وجوداً حقیقیاً والوجود الحقیقی لا جزء له مقداریاً کان اوخارجیاً او عقلیا ولاتعدد فیه ولااختلاف بالنوع ولا بالعدد والتفاوت بالمراتب مابه الامتیاز فیه عین مابه الاشتراک ولیس بجوهر ولا بکیف ولا بکم ولانحوهما فلا سیلان فیه ولا زمان فلا تکرار فیه ولا رجعة فالتجلی الذی هوالآن هوالتجلی الذی فی زمان الطوفان مثلا بهویته و بعینه .

و ثانیهما : ان کل شیء مظهر الاحدیة و مجلی اسم «من لیس کمثله شیء» فلا یماثله شیء و لذا لا تری شیئین متماثلین من جمیع الوجوه و کل شیء یحب الفردانیة فهذا الکلام بهذا المعنی یناسب المقام لا بالمعنی الاول .

قوله (ص۲۳۵، س۸) : «فله ان لا یسلم هذه الاولویات»

فان هذا مثل ان یقال: اذا استدعی مزاج المقناطیس جلب الحدید فمزاج الانسان بالطریق الاولی .

قوله (ص۲۳۵، س۱٤) : «بقوله تعالی: هل اتی علی الانسان»

ای قد اتی و قوله تعالی : «امشاج» ای اخلاط" و نبتلیه حال و فی الجمع : «ای نحشره بما نکلفه من الافعال الشاقة لیظهر اماطاعته واما عصیانه فیجازی بحسب ذلک» قال الفراء: «معناه فجعلناه سمیعاً بصیراً لنبتلیه ای: لنعبده و نأمره و ننهاه»

اقول: لمناسبة الابتلاء بالمقام فسر الفراء هکذا و اقول : اوالمعنی: خلقناه من نطفة امشاج نبتلیه ؛ بانه ینسی اصله المادی و یدعی الجد والشرف املا؟ کما قال علیه السلام: «ما لابن آدم والفخر اوله نطفة قذرة و آخره جیفة قذرة (نتنه) »

قوله : «فان سمی...» کما سمیناه سابقاً بالتناسخ علی سبیل الاتصال .

قوله (ص٢٣٦، س٣) :

«وان کان بحثاً علی السند وهوخارج عن قانون المناظرة» ولا سیما اذا کان بحثاً علی السند الاخص وهنا کذلک لان هذاالمنع قد تستند بسندین: احدهما ما ذکره والآخر ما یذکره فی کتابه الکبیر [1] و هو : انّه لم لا یجوز ان یصیرالنفس المستنسخة مانعة عن فیضان النفس الجدیدة وان اثبت المقدمة الممنوعة بانه لاتمانع بین الانور المجردة کما لاتمانع بین الانوار الحسیة و یمثل بوقوع النورین الشمسیین الاستقامی والانعکاسی علی قابل مستنیر . و مراده (قدس سره) انه حقق المقام علی وجه ارتفع السند والمنع کلاهما واشار الی بعض المطالب الشامخة ایضاً .

قوله (ص٢٣٦، س٧) : «وصعدوا الی الملکوت الاعلی»

بل لایمکنهم الصعود الیه فیلزم التعطیل اوالابطال الذی یقول به الدهریة اذ لم یبق القوی لمادیتها وانطباعیتها عندهم حتی یتذکروا ویتخیلوا افعالهم السیئة ولم یصیروا عقولاً بالفعل لیصعدوا الی عالم النور ولم یقولوا بعالم المثال و تجردالخیال حتی یحشروا الی ذلک العالم فاللازم لیس هوالصعود المذکور .

قوله (ص٢٣٦، س١١) : «لاتصالهم بالملکوت»

ان ارید بالامورالغیبیة تعقل بعض المعارف والاطلاع علی بعض الحقایق فالمراد بالملکوت هوالجبروت. و ان ارید بها الحوادث الجزئیة الغابرة فالمراد بالملکوت معدن العلم بالجزئیات واذ لیسوا قائلین بعالم المثال فمرادهم النفوس المنطبعة الفلکیة لکن اطلاقهم الملکوت علیها لیس بصحیح لانطباعها فی الطبیعة الفلکیة لکن

١ـ الاسفارالعقلیة ط.١٣٨٠ ه ق ج اول ص ١٦٠ و المبدء والمعاد ط١٣١٣ ه ق ص ٢٠٨ و شرح الهدایة

اطلاقهم الملكوت عليها ليس بصحيح لانطباعها فى الطبيعة الفلكية والفلك و جسمه و طبيعته من عالم الملك والشهادة و كذا ماهو الحالّ فيه .

قوله (ص۲۳۸، س۷) : «واحتراز الغنم.....»

احتراز الغنم ليس بالحس فلا دخل للمقدار والشكل واللون بالمقام انما هو بالوهم المدرك للمعانى الجزئية فاحترازه عن الذئب الآخر المخالف المقدار مثلاً لأنه يدرك منه معنى جزئى آخر من العداوة مثل الاول ثم لو ادرك الكلى لم لم يتعلم ولم يكتسب المجهولات من المعلومات وقد يربط الدابة بحبل على و تد فيلتف عليه ادواراً و كثيراً ما تكر راجعة و يتخلص و ربما تلتف ولا يعلم المناص فقد تأخذ تجر رجلها بحيث تكاد تنفصم ولا ترجع وذلك لانه لا تفهم ان الرجع الكلى يخلص من مشاهدتها المناص بالرجعات الكثيرة فالكلى نور يقود مدركه الى معرفة احكام جزئياته بوجه كلي و هذا النور مخصوص بالانسان والجزئى لا يكون كاسباً ولا مكتسباً ولاكمال للنفس فى معرفة الجزئيات الداثرة والمحدودة .

قوله : «والجواب ان لكل حيوان ملكاً» هذا بلسان الشرع و بلسان الاشراق للحيوانات ارباب انواع ذوى عنايات باصنامها ترشدها الى مصالحها و ايضاً بعض العجايب من خاصيّة الوجود لا من باب التعقّل و درك الكليّات [1] .

قوله (ص۲۳۸، س۹) : «وهذا مما قد اوضحه الطبيعيون...»

الدليل المشهور على كون الفلك متحركاً بالارادة ان الطبيعة اذا هربت عن وضع لا تطلبه و بالعكس والفلك يهرب عن وضع ثم يطلبه و بالعكس و هذا لايكون الا

۱ــ و ليعلم ان ارتباط ارباب الانواع مع الحقايق المادية انما تكون من طريقة افراد المثالية .

بالارادة وما يقال: انالطبيــعة ايضاً تطلبوضعاً كحد من حدودالحركة الاينيه ثــم تهرب عنه فجوابــه : انالطلب فىالطبيعةليس بعينالهرب والهرب فيها ليس بنفس الطلب و اما فىالفلك فكذلك فان طلب كل وضع فهو بعينهالهرب عنه من جانبآخر والهرب عن كل وضع فهو بعينه الطلب لهمنطرف آخر ثم يثبت من هذا و مما ذكره من عدمالتضاد فىالافلاك والفلكيات مجردالارادة والحيوة لاالحيوة النطـقية ولكن بضميمةالقواعد المقــررة من انالفلك لاشهوة فيه ولاغضب اذ لاحاجة له الى جذب الملايم و دفعالمنافر و انه لايتحركللغاياتالوهمية بل للغاياتالعقليــة من التشبهات بالعقول المفارقه يتمالمطلوب .

قوله (ص٢٣٨، س٥) : «لقبول ذاتالفيض»

اىالفيضالمقدس والحقيقة المحمدية والرحمه الوسعه .

قوله : «دائمه الاشواق» الاولى حذفه لايهامه المصادرة اذالشوقية فرعالنفس

قوله : «ومعلوم انالتأثرالالهى...» وجه آخر هو انالقــدرة التى هى اثر الحيوة ظهرت اولاً فىالجرم الاقصى ومنشدةالقوة والقدرة تحرك الفلك الاطلس الافلاك الاخرى منالمشرق الىالمغرب حركتها التى لها بالعرض و بتــوسطها يصل آثارالحيوة الىالعناصر والحاصل: انالافلاك معطيةالحيوة للعناصــر و معطىالكمال ليس فاقداً له والعاصر اذااعتدلت و صارتوحدانية الكيفية تشبهت بالفلك فىالعدل والوحدة و عدمالضديه فتخلعت بما تخلعمن خلعه الحيوة الفايضه منالواحدالاحد العدل تعالى شأنه .

قوله (ص۲۲۱، س۱۱) :

قد قيل فى‌العلوم الادبية ان زيادة‌المبانى تدلّ على زيادة‌المعانى : فالعاقل يزيد على‌العقل بحرف واحد هو حرف‌الذات وفيه اشارة الى ان‌الانسان افضل من‌الملك المقرب ان بلغ‌الكمال العلمى والعملى لانه‌مظهرالاسماء التنزيهية والاسماء التشبيهية جميعاً و مجلى الاسم‌الاعظم و انه‌الكلمة‌الاجمع‌الاتم .

قوله : «لا بان يكون لها ذوات متعددة» ففى‌الفلك اقوال:

احدها : ان له نفساً منطبعة فقط .

و ثانيها : ان له نفساً مجردة مدركة للكليات فقط .

و ثالثها : ان له كلتيهما معاً على انهما متعددة وانهما ذاتان و اليه اشار بقوله (قدس‌سره) : لا بان يكون .....

و رابعها : ان ذاته احديهما والاخرى‌من‌الآلات والعوارض و اليه اشاربقوله : ولا ان صورة ذاته ...

و خامسها : ان له هوية واحدة ذات شئون و درجات و هوالاصل المحفوظ فى الطبع والنفسيين المذكورتين و هوالحق‌ولعل من لم يقل بالنفس‌المجردة المدركة للكليات والمجردات الحقها بالعقول المفارقة‌المحضة و من لم يقل بالنفس المنطبعة التّى بمنزلة خيالنا نظر الى لطافة جسمه بحيث التحقق بخياله فخياله من صقع‌جسمه فلا خيال له وراء جسمه لكن‌الجمع اولى‌فالطبع فيه قوته المحركة السارية فى جسمه مثل‌القوة المحركة المنبثة فى‌العضلات فينا ولا بد له من القوة المدركة للجزئيات كاوضاعه الجزئية و لوازمهاالصادرة عنه و من‌القوة المدركة للكليات

والمجردات لتدرك العقول حتى طلب التشبه بها، ولكن بأن يكون الجميع درجات شيء واحد كما حققه المصنف (قدس سره) هنا وفى كتبه الاخرى .

قوله (ص۲٤۰، س۱۹) : «فهى بذاتها عاقلة و معقولة بالفعل»

يعنى لما كانت الصورة المعقولة بالفعل مجردة ومن[1] المفردات : ان كل مجرد عقل و عاقل و معقول فالصورة المعقولة عقل و عاقله و معقوله والقوم وان قالوا: كل مجرد قائم بذاته كذا و يخرجون الصورة المعقولة عن هذه القاعدة لانها عندهم حالة فى النفس الا ان المصنف (قدس سره) لايقول بالحلول لا فى الصور الجزئية ولا فى الصور الكليه .

ثم ان الاذهان ان استوحشت عن عاقلية الصور المعقولة فليس فى موقعه وليرتفع بامور :

احدها : ان النفس فى ذاتها نفس و تصير عقلاً وعاقلة بالصورة العقليه فالصورة عقل وعاقلة بالحقيقة كما ان الموجود الحقيقى هو الوجود والماهيه اى الموجود المشهورى موجود بالعرض و مثله الابيض والاسود و نحوهما و هذا ما قال (قدس سره) والنفس: مادام كونها متعلقة الوجود (الى آخره) اى النفس عند تعلقها للصورة المعقولة عقل و معقول لا قبله .

و ثانيها: ان ينظر الى وجودها لاالى مفاهيمها فان العاقلية تنسب الى وجودها لا الى مفاهيمها المتفردة واعيانها الثابتة .

و ثالثها : ان يؤخذ وجودها من صقع النفس العاقله بالفعل و ظهوراً لها و ظهور

۱ــ والظاهر: ان من المقررات.....

الشيء هو الشيء .

و رابعها : ان يلاحظ مقام رتق وجودها ولفّه فان النحو الاعلى من وجود كل معقول منطو فى مقام سر النفس و خفائها بمصداق واحد بسيط هو هى و هى هو فذلك النحو الاعلى عاقليته حينئذ عين عاقلية النفس و على الثانى وجود المعقول المأخوذ من صقع النفس عاقل بعاقلية النفس لكونه موجوداً بوجودها فاتحاد المعقول بالذات مع العاقل كما سيصرح هذه المذكورات معانيها الصحيحة .

قوله : «بل الامر بالعكس اولى» فالنفس يبدل وجودها و تسافر من الدنيا الى الآخرة و تترقى والصورة ايضاً وجودها وجود فعلى نورى فى عالم اعلى و فى عالم الابداع والصورة التى فى عالم المادة وان جردت عنها فهى طبيعة ظلمانية نشأتها مخالفة لنشأة المعقول و لعلّ المراد من الحذف والانتزاع والتجريد فى المشهور الاعداد للاتصال بما هو المجرد الحقيقى مما هو فى العقل الفعال او بما هو مترشح منه على النفس .

قوله (ص۲٤۱، س۹) : «بل عكسه هو الصواب»

اى كون تبدلها بلاتجاف تابعاً لتبدل النفس و اتصالها .

قوله (ص۲٤۲، س۹) : «ولا ايضاً معنى الاحساس حركة القوة الحسية»

سواء كان بمدخلية الشعاع الصورى كما هو مذهب خروج الشعاع او بالاضافة الاشراقية من النفس اشراقاً معنوياً شهودياً كما هو مذهب الشيخ الاشراقى (قدس سره)

قوله : «بل بان يفيض من الواهب صورة نورية» بين مذهب المصنف (قدس سره) و مذهب المشائين القائلين بالانطباع بعد اتفاقهما على ان المرئى صورة اخرى غير ما فى المادة الخارجية فروق :

احدها : ان الواهب على مذهب المصنف (قدس سره) هو النفس لكونها من عالم الملكوت والقدرة و على مذهبهم غيرها كالنفس المنطبعة الفلكيه .

و ثانيها : ان الصورة لها قيام حلولي بقوة النفس عندهم ولها قيام بالنفس صدوري عنده (قدس سره) .

و ثالثها : ان الصورة عنده (قدس سره) نورية بخلافها عندهم لانها وان كانت غير الصورة الخارجيه لكن الخارجية في المادة الفلكيه اوالعنصريه والمبصرة بالذات ايضاً في المادة العنصرية لكونها في القوة الباصرة عندهم و هي في مادة الروح البخاري المتكون من صفوة الاخلاط المتكونة من العناصر .

قوله : «تجريداً تاماً» لكن الصورة هذه الصورة الطبيعية كما مر .

قوله (ص٢٤٢، س١٩) : «وليت شعري اذا لم يكن في ذاته»

اي بنحو الاتحاد فباي شيء ينالها اي ينال الصورة الطبيعية المجردة تجريداً تاماً وانما قلنا بنحو الاتحاد لئلا ينافيه ماسيذكر و هو او ينال الاشياء بالصورة الحاصله فيه .

قوله (ص٢٤٣، س٣) : «فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة اولا»

اي ما لم يكن مدركة سواء كانت مدركة لانفسها او للنفس و انما عممنا هكذا ليصير مقسماً للقسمين الآتين والحاصل انه لا بدّ ان تدرك الصورة الحاصله اولاً و بالذات حتى تدرك بها ذوات الصور ثانياً وبالعرض .

قوله : «والا فان جاز ذلك نفي النفي» اي انا ليس عدم الادراك و جاز الادراك فاما ....

قوله : «فالكلام فيه عايد جذعاً» بان يقال : اهو بذاته العارية الجاهله يدرك

الصورة الحاصلة و هو باطل كما مر اوبصور اخرى فيتسلسل او بصورة متحدة معه فهوالمطلوب اوالخلف .

قوله : «و كذلك حال النفس....» بل هاهنا اولى و آكد لانه اذا كان تركيب المادة والصورة الجسمانيتين اتحادياً كان تركيب المادة والصورة الروحانيتين كذلك بالطريق الاولى .

قوله (ص٢٤٣، س١٩) : «ثم ان وجودالاضافة الى شئ ....»

اى لو سلم ان الاضافة امر موجود فوجود اضافةالنفس غير وجودالمضاف اليه للنفس فاذا لم يكن الصور المضاف اليها وجودها مرتبة من وجودالنفس لكونهاضمائم فيها والضميمة ليس مفمومها فى مرتبة مفهوم المنضم اليه ولا وجودها فى مرتبة وجوده لم يكن النفس جامعة لها فكيف تكون عالمة فالنفس العالمة اميه بالحقيقة حينئذ فليكن الادراك بنحو تحول المدرك الى المدرك حتى يصدق انه واجد له والماهية الامكانيّة بمجرد خلوها بحسب المفهوم عن الوجود اذا كانت مصححة لسلب الوجود فكيف لا يكون خلوالنفس ماهيّة ووجوداً عن الصور مصحّحاً لسلبها عن النفس على مذهبهم .

قوله (ص٢٤٤، س١١) : «ذلك متاع الحيوةالدنيا»

اى المالكيّة والوجدان فى متاع الدنيا ليسا الاالنسب الوضعية الاعتباريه فالوجدان فى الحقيقة هنا ليس الاالفقدان والوصال ليس الاالهجران والحضور ليس الاالغيبة فان الوصال هنا ليس الاالمماسة بين نهايات الاجسام مع التفرقه بين ذواتها .

قوله (ص٢٤٥، س١) : «وعالمة ايضاً فى ذاته»

بناءً على اتحاد المدرك والمدرك فهذه الحكمة المشرقيّة من نتايج قاعدة اتحاد

المُدرِك والمُدرَك .

قوله (ص٢٤٥، س٣) :

«النفس الانسانيّة من شأنها ان تبلغ الى درجة تكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها» هذا فرع الفرع الاول فان المدركات بالذات اذا كانت اجزاء ذاتها فكذلك المدركات بالعرض اذلا بينونة فيهما فان الماهية محفوظه بينهما كما برهن، على ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن والوجود حقيقة واحدة مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك وايضاً كل طبيعة تعددت تخلل غيرها فيها و ينعكس عكس النقيض الى قولنا : كلما لم يتخلل الغير فيه لم يتعددو ينضم هذا الى صغرى هى: ان حقيقة الوجود اوالموجود لم يتخلل الغير فيها ويكون قوتها سارية فى الجمع لان الكل يصير كبدن واحد له تتصرف فيها كتصرف النفس الجزئيه فى بدنها الجزئى وذلك لان الايجاد فرع الوجود و وجودها بعدالبلوغ الى الدرجة القصوى قد علمت حاله فكذا الايجاد ويكون وجودها غاية الخليقه .

فى القدسى : «ياابن آدم خلقت الاشياء لاجلك و خلقتك لاجلى» و ذكر الغاية مطلقة باعتبار فنائها فى غايه الغايات .

قوله : «ووجوداً فى انفسنا»

قوله : «ووجوداً فى انفسنا» اى لانفسنا لا كما يقول القوم فى الصور العقلية حيث ان لها وجوداً فى انفسنا لا لانفسنا بل كما قلنا : ان لها وجوداً فى انفسنا لانفسنا فكذا فى العقل الفعال فانه غاية للنفس والوصول الى الغايه بنحو التحول .

قوله (ص٢٤٥، س١٨) : «فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الاالواحد بالعدد»

اى المحدود اما الواحد بالوحدة الحقة الحقيقيّة اوالحقه الظليه . اى: ما لا

ثانی له من سنخه فالوجودالمتقدم الـذی‌فی‌السلسله‌ٔ النزولیة و به فاعلیة والوجود المتأخرالذی فی‌السلسله‌ٔ الصعودیه‌ٔ و به‌کونه غایه‌ٔ کلاهما مشموله‌ٔ و لکون‌العقل ذا مراتب و متفنن‌التجلی و کل نفس تتحدبمرتبة و وجود رابطی منه لا یلزم ان‌تعلم کل ما یعلمه الاخری او کل ما یعلمه العقل‌ولا تجزیة و کثرة کما فی‌المعیة القیومیه‌ٔ للحق مع‌الکل وایضاً لاجل انه لم یتصورمن‌التقدم والتأخـر الا ما هوالمشهور و کأنه لم یرتق فهمه من‌سجن‌الزمان الی‌الدهرلیعرف‌التقدم والتأخر الدهریین وهذان فی ترتیب المـوجودات فی‌السلسله‌ٔ الطولیه‌ٔفالعقل‌الفعال متقدم دهراً و متأخر دهـراً و متأخر دهراً ولیس زمانیاً و الیه اشیـرفی‌الحدیث : «نحن السابقون[1] اللاحقون» وان کنت عارفاً بصیراً سائراًمن‌الحق الی‌الخلق فاتل قوله تعالی : «هوالاول والآخر» وانظر اولیته‌فی‌السلسلَة‌الطولیّة والنزولیه‌ٔفی عین آخریته فی‌العروجیه‌ٔ و بـالعکس اولیّة حقیقَة‌الوجود علی‌الماهیات‌السرابیه‌ٔفی عین آخریتها باسقاط اضافتها الیهاعنها .

قوله (ص۲٤٦، س٤) : «بل ینتهی الی فیض علوی»

و هاهنا شق آخر لا بد من ابطاله کما فی سفرالنفس[2] و هو ان یکون‌المخرج امراً غیر عقلی کجسم او قوة جسمانیه‌ٔ فیلزم ان یکـون‌الاخس وجوداً علّة مفیـدة للاشرف وجوداً فان غیرالعـقل افادالعقل‌لغیره والـمعلم البشری معد و معلوم ان جسمه او صورته لا یعطی‌الکلی العقلی بل‌هو مفاض من‌الباطن علی‌النفس واماالفیاض المطلق فهوالحق‌الحقیقی الا انه لا بد من‌رابط للحادث بالقدیم تعـالی .

قولـه (ص۲٤٦، س۹) :

«ثم من‌البیّن ان هذه‌الصورالعقلیه‌ٔ موجودة فی ذاته» ای ذات‌العقل الفعـال.

۱ـ نحن‌السابقون اللاحقون باعتبار اتحاد نفـوسهم الشریفة مع‌الاسم‌الاعظم و تجلیهم فی‌الاعیان‌الثابته....

۲ـ مبحث‌النفس ط.۱۳۸۰ ه ق ج۱ ص.۱۸۰

و هذا اشارة الى برهان آخر سوى كون العقل الفعال كمالاً و غايةً للنفس وانما الوصول الى الغاية انما هو بنحو التحول حاصلة : ان النفس متحدة بصورها العقليّة بمقتضى برهان اتحاد العاقل بالمعقول، وهذه الصور العقليه عين الصور العقلية التى فى العقل الفعال لان المعقول من الفرس واحد فى اى عقل كان اذ لا ميز فى صرف الشىء و لهذا يقال: علمى بكذا مطابق لنفس الامر اى لما فى العقل الفعال و ما فى العقل الفعال من صورها العقليه متحدة بذاته بمقتضى قاعدة اتحاد العاقل بالمعقول والمتحد مع المتحد مع الشىء متحد بذلك الشىء .

قوله : «بخلاف النور المعقول» فانه غير الوجودات النورانية للمعقولات بالفعل.

قوله (ص٢٤٧، س٢) : «بواسطة حركات الافلاك الدايرة»

متعلق بخبر المبتداء التى هى القوة التى بها يتحفظ...... لا بالتى حدثت لان الهيولى ابداعية و حدوثها ذاتى لا من الحركات الفلكيه نعم استعداداتها المتعاقبة بها و حدوث نفس ذاتها من جهة الامكان الذاتى فى العقل الفعال و قوله (قدس سره) : «حدوث امر» مفعول مطلق نوعى واستعمال القوة فى الهيولى ليس بمعناها فى غيرها فان الاولى القوة الانفعاليه والباقية القوى الفعليه .

قوله (ص٢٤٧، س٨) : «ويحدث معها القوة التنزوعية»

اى الاشتياق والنزوع بالفعل معها واما نفس مبدء الاشتياق فقبلها، كما ان فعلية التحريك من العامله المباشرة بعد الاشتياق واما نفس مبدئه فسابقة و ذلك لانه بقاعدة الامكان الاخس فى السلسلة الصعودية تتخطى المادة من الاخس الى الاشرف ففاضت المحركة العامله اولا على المادّة ثم المحركة الشوقيه ثم اللامسه و هكذا على الترتيب و ذلك لان العلم افضل من العمل سواء كان ادراكاً او تعقلاً .

قوله (ص۲٤۷، س۹) : «ويحفظ بها»

لما كانت‌القوى عنده (قدس‌سره) مراتب حقيقة واحدة اسند فعل احديها الى الاخرى سيما فى‌المدرك و خازنه لان اتحادهما اتم والا فاجتماع المثل عند الحس‌ـ المشترك و حفظها عنـدالخيال. ان قلت :المراد بالحفظ نفس الاجتماع المـذكور بقرينة قوله (قدس‌سره) بعد غيبتها عن مشاهدة‌الحواس» .

قلت : مع قطع‌النظر عن بُعد حمل‌الحفظ على‌الادراك يلزم طى ذكرالخيال فى تعـدادالقوى .

قوله (ص۲٤۷، س۱۱) : «ولها قوة‌الوهم»

اى للمتـصرفَة قوّة رئيسه‌ عليها هى قـوّة الوهـم المستعملـه‌ ايّاها و يناسب هذا قوله و يقال لها اى للمتصرفَة حينئـذ : المتخيلة و يحتمل ان يكون‌ـ المعنى : انّ للمتصرفَة قـدرة التوهـّم وقدرة‌الذكر والاستِرجاع بناءً على مَذهبه من‌الاتحـاد .

قوله: «فالغـاذيَة شبه‌المادة للقوة‌الحاسة» كما يصح هذه‌الستّة‌ فى‌هذه‌القوى وهى بالقوة كل سابقة منها متوجهه‌ نحواللاحقه‌ يصح فيـها و هى بالفعل اى فى صورها فان‌المراد بالغاذيه‌ النفس‌النباتيه‌و هى محصـله‌ بالغاذيه‌ مـواد الصور المحسوسه‌ بالعرض و محصله‌ بالمصورة‌صورها ثم صورها شبـه المادة للصورـ المحسوسة بالذات والصورالمحسوسة بالذات والصور المتخيله‌ بالذات سته‌ المادة للصورالمعقولة بالذات والمراد بالمتخيله‌فى كلماته الخيال كما لا يخفى .

قوله (ص۲٤۸، س۱۸،۱۹) :

«ويكون بدئه و غايته شيئاً واحداً.....» ذكر من صفات‌العقل ثلاث :

احدها ان بدئه غايته بخلاف النفس بما هى نفس لان بدئها الطبع و غايتها العقل وثانيها : ان علته الفاعليه هى الغائية يعنى الواجب تعالى والمراد بالغائية المعبّر عنها بالتمامية ما لاجلها الفعل من حيث التقدم فى العلم و بالغايـة ما ينتهى اليه الفعل .

و ثالثها : ان ما هو فيه هو لم هو يعنى ان ذاته الوجودية النورية الواحـدة بوحدة جمعيه لا ماهيته الظلمانيه فهـو و مبدئه متقومة بوجوده لان شيئيه الشىء بتمامه لا بنقصه لا تقوماً تركيبياً بل بمعنى ان العقـل وجوداً و صفةً و فعـلا متحقق بوجود مبدئه ظاهر به و فان فيه باق ببقائه لا ببقائه فالمائيه فيه هى اللمية الفاعليه فى الظهور واللميه الغائيه فى الخفاء وكانه قـال اولاً : ان علية الفاعليه هى عليـة الغائيـه . و ثانياً : ان علته ذاته و مائيته اذ المجرد بسيط لا مقوم له غيرها ولامادة له ولا صورة غير ذاته ثم ان ما هو فيه هل هو فهو الوجود على التحقيق فهذا بوجـه كالهيولى على مذهب المصنف (قدس سره) فان ما هو فيها هو الصورة لانها فعليتها وهى فاعلها لأنها شريكه العله و هى غايـتها حيث تتحول الهيولى اليها اولا فيصـير هيولى مجسمة ثم منوعه و كـذا الوجود الخاص المحدود بـالنسبة الى الوجود المنبسط .

قوله (ص۲٤۹، س٦) : «وكما ان الغاذية.......»

وكما ان المنميه تنمى الجسم كذلك العقل بالفعل يكمل و يكمل وكما ان المولدة تستخلف كذلك العقل تستخلف من النفوس فى ارض البدن خليفة تتصف بصفاته وتتخلق باخلاقه و كما ان المصورة تصور فى الجسم كذلك العقل تصور فى صحايف القلوب و الواح الخيالات و مثله الكـلام فى القوى الجزئية .

قوله (ص۲٤۹، س۱۰،۱۱) : «وامساك لما يجذبه»

ای لما كان للقوی اقتفاء اثر واحد وروح فعلها واحد. فان شئت قلت: المدركة جاذبة والحافظه ماسكه . و انشئت قلت:الجاذبة الطبيعية محضرة والماسكه حافظه

قوله : «بل فی كل عالم...» حتی فی عالم اللاهوت اذ فی كل انسان جوهرة لاهوتيّة هی اللطيفة الخفويّه و يقال لها سر الحقيقه لكنها فی الانسان الكامل بالفعل

قوله : «فيه ماهيّة الكل» اشارة الی تفوق عالمها علی عالم العين كما قال علی عليه السلام: و فيك انطوی العالم الاكبر لان الماء فی عالم العين ليس ماهيّة الماء و ذاته بل جزئی مختلط بالغرايب من الاين والمتی والوضع والجهة و نحوها بخلاف ما فی عقلك فانه ذاته و صرفه و ان كان لك ماء جزئی ايضاً فی خيالك و آخر فی حسك و هو المحسوس بالذات من الماء المادی وآخر فی بدنك كالبلغم و هو الوجود الشبهی للماء وقس عليه النار والهواء والارض وغيرها من الحقايق بل مما به تفوقه علی العالم ان فيه ماوراء العالم من اسماء الواجب بالذات .

قوله (۲۵۱، س۱۰) : «بواسطة مرض بولموس»

بولی باليونانيّة هو الشیء العظيم و موس هو الجوع وما يقال فی ترجمته «گاو جوع» من باب التشبيه فان الشیء العظيم يشبه بالثور لا ان بولی معناه «الثّور» و فی اليونانيه يقدم المضاف اليه علی المضاف كما فی السرسام والبرسام و ليس هذه الترجمه او تسميته المتأخرين من الاطباء اياه بالجوع البقری لان البقر كثيراً ما يصيبه هذا المرض فانه خلاف الواقع هذا معنی حقيقه هذا اللفظ واما حقيقة هذا المرض فهی انه جوع الاعضاء مع شبع المعدة فيكون الاعضاء جائعه ای مفتقرة الی الغذاء والمعدة كارهة هو مزاج بارد شديد فی فم المعدة مخدر لقوتی الحس والجذب

فینقص الغذاء و یشتاق الیه الاعضاء و ذلك لان الاحساس بالجوع یتم بامرین القوة الجاذبة والقوة الحاسة فان العروق تأخذ فی الامتصاص و صب السودا الی فم المعدة بلذعه و یفعل به ما یفعل مص العروق وعند خدارته بالبرد المفرط لا یشعر بذلك .

قوله (ص٢٥١، س٢٠) :

«مصروفة الهم الی المتخیلات. الی قوله : فینجر تخیلها الی مشاهدتها» هكذا فی سفرالنفس[١] ایضاً و لیس المراد مایترائی من ظاهر اللفظ ان التخیل یستحکم فینجر الی التمثل والا کان التخیل المطعوم اللذیذو نحوه لاهل العیش فی الدنیا متمثلة فی الآخرة ولیس کذلك «ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً» فاکل اللذیذ من الحرام هاهنا صورةهناك اکل الزقوم والضریع کما یمثل فی النوم الذی هو اخوالموت سنون الرخا ببقرات سمان و سنون القحط ببقرات عجاف ولیس ذلك التمثل کالتخیلات الاختیاریة بل مسبب الملکات فالمراد ان التخیل المشفوع بمداومه الاعمال الصالحةالمورثه للملکات موجبه للتمثل بصورة لذیذة مناسبة لتلك الملکات .

گر ز دستت رفت ایثار زکوة میشود آن جوی شیر آب نبات

«ان فی الجنة قیعاناً غراسها قول القائل سبحان الله» وایضاً کل ما فی عالم المثال خیال الانسان الکبیر کما ان کل مافی الخیال الصغیر مثال و یسمی هذا مثالاً مقیداً و ذاك مثالاً مطلقاً و یسمی عالم المثال بالخیال المنفصل والکل رقایق ولیست بحقایق وفی سفرالنفس بدل قوله : بعد رفع الوهم هنا . بعد رفع البدن و هو الاولی ویمکن ان

١ـ سفرالنفس ط گ ١٢٨٢ ﻫ ق ص٣٨

یراد برفع الوهم ترفعه و ترقیه و بالجملة عندنا ملازمه عقلیه بین الاعمال والملکات الحسنه و بین الصور اللذیذة و کذا بین الاعمال السیئه و ملکاتها و بین الصور المولمة الا بالتوبه والشفاعه .

قوله (ص۲۵۳، س۶) : «اما بحسب نقصان الغریزة»

و کون شقاوة ناقص الغریزة حقیقته لمحرومیته عن تلك الغبطه العظمی و استعداده بحسب ذاته النوعیه لا الشخصیة.

قوله (ص۲۵۳، س۱۳) : «من غیر شعور بمولـم»

فاهل الشقاوة الاولی اهل الحجاب العظیم و اصحاب الاخیرتین اهل العذاب الالیم وکونهما شقاوة عقلیه مع کونهما مولمتین لان مرادهم الایلام الروحانی کما سیقول فی آخر الاشراق فهذه عند الفلاسفه والحق ان لاصحابها الآلام الحسیه ایضاً لحقیه المعادین و عقلیتهما باعتبار فقدان السعادة العقلیه المذکورة لمانعیه السیئآت او الجهل المرکب عنها و هـذا معنی کونهما شقاوة حقیقیه ایضاً .

قوله : «فهو النقص الذاتی» ای بحسب الفطرة الثانیة .

قوله : «اولها نقص جوهره» کنفس الطفل قبل بلوغ اشده والاقسام الخمسة مذکورة فی سفر النفس ابسط من هنا[1] .

قوله (ص۲۵٤، س۱۸) : «فالجهل باصول المعارف و کیفیة الترتیب»

والحاصل اشتراط تحصیل علمین عظیمین :

احدهما: العلم الاعلی لتحصیل الاصول الحکمیة والاطلاع علی القواعد الالهیه

۱ـ مبحث النفس ط ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۲۰

اوالمعرفه‌ القصوی الحاصله‌ بالـریاضات‌علی وتیرة أهل‌الطریقه‌ .

و ثانیهما : علم‌المیزان لمعرفة کیفیة‌الترتیب «ادع الی سبیل ربـك بالحکمه‌ والموعظة الحسنة و جـادلهـم بالّتی هی احسن ، وزنوا بالقسطـاس المستقیم» و بالجمله‌ العلم‌الاعلی لازم لتحصیل مـوادالـبراهین والمیزان لتحـصیل صـورها والانتقال علی اقرب‌الطرق مثل ان ینتقـل‌من‌کون‌الوجود متحققاً بنفسه و ابائه عن‌ـ العدم الی‌وجوب حقیقته ومن اشتراکه‌المعـنوی الی وحدة حقّة لمعنونه و من انّه لا میز فی صرف‌الشیء الی‌التوحیدوالبساطة‌فهذه و امثالها العثور علی‌الجهة التی بها یقع‌الاهتداء .

قوله (ص٢٥٦، س١) : «ومملکة‌العارف‌اعظم»

فان‌العارف لما کان وجوده فانیـاً فی وجودالله تعالی و کذا حیوته فی‌حیوته و ارادته فی ارادته وقس علیها جمیع‌صفاته‌فمملکته فانیة فی مملکته .

قوله (ص٢٥٦، س١٠) : «انه فاسدة»

بناءً علی عدم تجردالخیال و سایرالقوی الباطنه‌ الجزئیه‌ والنفس و ان کانت مجردة لکنها کانت عقلاً بالقوة هیولانیاً و کمالا قوام للهیولی الاولی الا بالصورـ الحسیه‌ کذلك لاقوام للعقل‌الهیولانی الابالصورالعقلیه‌ والمفروض انـه خال بعد عن‌الکل حتی الاولیات والحق انّ‌الخیال‌وان لم یجرد عن‌المقدار لکنه مجرد عن‌ـ المادة کما مر .

قوله (ص٢٥٧، س١) :

«تتعلق فی‌الهواء بجرم مرکب من بخار و دخان» و ذلك لان‌المتعلق‌الاولـ للنفس فی هذاالعالم‌الارضی ایضاً لیس الاّ‌البخار المنبعث من‌التجویف الایسر للقلب

الساری فی‌الشرائین والاعصاب و هذاالبدن وعاء صائن له فلاغروعندهم فی تعلقها بالبخار والدخان بعد خراب هذه‌الابدان .

قوله : «من اعمالهم السیئه مثلاً» بضمتین .

قوله : «ان‌الجهال والفجرة» لیس‌المراد بهم‌المختوم علی قلوبهم اوالاشقی‌منهم اذ لاطریق لهم الی عالم‌العقل فکیف نجوا بعدالتجرد عن‌القوی الجزئیه الی‌الروح الاکبر، بل‌المراد بهم اماالکاملون فی‌العلم‌الذین یعرض لعقلهم‌العملی جهل «ما» و بتسویلات‌النفس ارتکاب‌الفجور فبعدالموت لهم فلاح بنورالعلم واماالمرادالتجرد عن‌القوی‌الجرمیه فی‌الدنیا والفوزبالسعادةالحقیقیه بالریاضه فیها .

قوله (ص۲۵۸، س۴) : «فای لذة فی ادراک‌المعلومات الاولیة»

ای ما قرروه مما نقله قبل ذلك و اما هاهنا فالمفروض‌النفوس‌الناقصه الساذجة حتی عن‌الاولیات وما ذکره من‌الاولیات مثل‌الکل اعظم من‌الجزء یمکن ان یدفع بان من [لم‌یصر] عقلاً بالفعل لعدم استحصال‌النظریات لا ینحصر معلوماته فی‌الاولیات بل‌البدیهیات الستة من‌المحسوسات والتجربیات والمتواترات و غیرها اخرجت عقله الهیولانی عن‌القوة الی‌الفعل بل هنا اشیاءآخر ینالها الفطرة السلیمه «فطرةالله التی فطرالناس علیها» مثل ان ما هو بالفعل من‌کل جهه مطلوب و ان‌البقاء محبوب و ان الفناء مرغوب وان‌لم‌یأتوا البیوت من‌ابوابهاولم یعلموا ان ما هو بالفعل من جمیع الوجوه هوالله وان‌المحبوب من‌البقاء ینبغی ان یکون هو بقاء النفس القدسیه و غنائها عن‌البدن وآلاته و انه کیف یطلب و یستحصل و مثل ان‌الوجود خیر والفعلیة فضیله والقوة نقیصة والانسان الکامل‌بالفعل محمود له‌السیدودة علی‌الکل و ان لم یسمه باسم و غیر ذلك من‌الفطریات‌التی‌تحتاج الی منبه اولاً و ایضاً کل یعلم ذاته

بالعلم‌الحضوری ولو کان علماً اجمالیاً بل بارئه بنفس علمه بذاته کذلک [1] .

قوله (ص۲۵۸، س۸،۹) : «ففی ادراک‌الوجودات العقلیة و نیل هویاتها»

ای ادراکاً حضوریاً فمن مستعد سعادة عقلیه‌ٔ یعلم‌العقل‌الفعال بانه مخرج النفوس القدسیه‌ٔ من‌القوة الی‌الفعل و انه‌لا حاله‌ٔ منتظرة له و غیر ذلک من احکامه و رُبَّ مستعد یتصف بصفات‌الفعل‌الفعال فهو یعرفه شهوداً فیقال له انه مدرک الوجودات العقلیه‌ٔ و نائل هویاتها و فی‌ذلک فلیتنافس‌المتنافسون .

قوله (ص۲۵۸، س۱۵) : «مع جـرم تام‌الصورةالکمالیة»

اذ للفلک طبیعه‌ٔ خامسة ثم نفس‌منطبعة یتصور بها اوضاعه الجزئیه‌ٔ و لوازمها ثم نفس کلیه‌ٔ تعقل بهاالکلیات و تدرک بهـاذواتها المجردة و معاشیقها العقلیه‌ٔ‌المفارقة المتشبه بها فتعلق جوهر نفسانی بجرم ابداعی حی کامل‌الصورة کتعلقه هنا بعـد المفارقة عن‌البدن العنصری ببدن عنصری‌آخر حی ذات نفس اخری وهذا شیء لا یقول به‌التناسخیّة‌ولاصحیح فی‌نفسه‌والذی یقول به‌التناسخیة تعلق‌النفس بعدالمفارقة بنطف ونحوهاقررت فی‌ارحام ومایجری مجریها استدعتها من جهة نسبة استعداداتها نفوساً .

قوله (ص۲۵۹، س۹) : «ممتنعةالحرکة المستقیمة.....»

جایزالحرکة المستدیرة بل واقعتها بتبعیه‌ٔ فلک‌القمر لانه یحرک‌النار فکیف ما یتصل به واقرب منه فکانه فلک عاشر .

قوله (ص۲٦۰، س۲) : «ولعل عدد نفوس‌الاشقیاء غیر متناهیة»

والافلاک والفلکیات متناهیه‌ٔ ولا نسبة لغیرالمتناهی الی‌المتناهی «قل لو کان

۱ـ یعنی ان کل مجـرد بنفس علمه بذاته عالم‌ببارئه و علته والعلمان مطویان فی ذاته مع ان علمه بـذاته لا یحصل الا بشهـود علته اولا .

البحـر[1] مداداً لكلمات ربى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربى ولو جئنا بمثله مدداً» والكلمة تدوينيه و تكوينيه و يوم القيامه يوم الجمع «قل ان الاولين والآخـرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم[2]» .

قوله (ص٣٦١، س١١) : «وكذا وجود كل مركب طبيعى بصورته الكمالية»

تكلم اولاً فى التركيب العقلى من الجنس والفصل و كان مراده من الصورة هناك الفصل الحقيقى اذ جعل عطفه التفسيرى مبدء فصله الاخير وهنا تكلم فى التركيب الخارجى فشيئيه البدن و وجوده بصورته النوعيه المركبه و بصورتـه الشخصيه اى الشكل والهيئة و بالصورة بمعنى ما به الشىء بالفعل وهى النفس الناطقة و كلها باقيه فالبدن باق بهويته و بهذيته ولا مبالاة بعدم بقاء المادة الاولى لعدم مدخليتها فى فعليَّة البدن و هويته على ان الوجود الخاص الذى بـه يطرد العدم عن الماهية حيثـيَّة هويتها و هذيتها و هو باق غير متبدل والتبدل والسيلان فى مجاليه لا فى ذاته التى هى جهـة وحدة المتكثرات و حيثيَّة بقـاء المتبدلات فالوجود هو العروة الوثقى التى لا انفصام به للماهيات و هذه العلاوة هى مفادة الاصل الثانى .

قوله (٣٦٢، س١٢) : «الثالث ان الشخص الواحد الجوهرى.....»

اعمال هذا الاصل فى المطلوب من وجهين :

احدهما : ان الاشتداد حركة و هى متصله واحدة والاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصيه فالصورة البدنيه واحدة و هى فى الاشتداد الى ان يتصل بالصورة القائمة بالذات الغنيه عن المادة من الصورة البرزخيَّة فتحد بها[3] فلايتوهم ان اهل مرتبة

۱ـ س٦٦ى٤٢   ۲ـ س ٤٢، ى ٣٤

۳ـ فيتـحد بهـا

من مراتب البدن من الطفوليه والترعرع والشباب والكهولة والشيخوخه يحشر فان محشورية تلك الصورة البرزخيه محشوريتها لان هذيه الشخص بوجود نفسه فالبدن مع تفاوت اطواره بالدنيويه الطبيعيه والبرزخية والاخرويه و تفاوت الدنيوى بالصبوة والترعرع والكهولة والشيخوخه والاخروى بالصباحات والتشويهات واحد شخصى للوحدة الشخصية فى النفس المشخصة له فليس شىء من تلك المراتب البدنية مشخصاً حتى يلزم عوده بخصوصه .

و ثانيهما : ان الاشتداد اينما تحقق تغير استكمالى و فى التغير الاستكمالى كل تال من الكمال والفعليه مشتمل على المتلو على شىء زائد و هكذا فى متلو الملو بالغاً ما بلغ فالصورة البدنيه البالغة الى الكمال و الى درجة الاستغناء عن المادة و رتبة الاتحاد بالصورة البرزخيه والاخرويه مشتمله على جميع درجات البدن الدنيوى و فعلياته بنحو اعلى و اتم لا يشذ عنها شىء الا ما هو من باب الحدود والنقايص بل حشر العقل بالفعل حشر الجميع بنحو اعلى لان المعنى جامع فعليات الصور والفرق بين الوجهين ان الاول فى المتصل المتشابه الاجزاء والثّانى فى المتصل المعنوى المتفاضل المراتب . ثم ان هذين الوجهين من الثالث مع الاصلين الاولين المنشعب اولهما بوجهين لان الصورة التى شيئيه الشىء به اعم من الصورة المنوعة و من الصورة بمعنى الشكل والهيئة كما قلنا كلها تدل على ان المعاد هو المبتدء والفرق بينها: ان الاول من الاول و كذا الاصل الثانى جاريان فيما لا هيئة له ولا شكل كالمجرد المضاف اذا صار مجرداً مرسل فحشره حشره بعينه و ان كان منسلخاً عن الكونين الصوريين و يكون الصور كالاظلّة الغير الملتفت اليها و كذا الثانى من الثالث له عموم الجريان و تصحيح الهوهويّة من باب جامعية الكامل فعليات الناقص دون حده و فقده لا من باب جامعيّة الفصل الاخير

سوابقه .

قوله (ص۳۶۲، س۱۴) : «بل الوجود کلماکان اقوی کان اکثر حیطة...»

و نعم ما قیل :

زلف آشفتهٔ او موجب جمعیت ماست چون‌چنین‌است پس آشفته‌ترش بایدکرد

وما قیل ایضاً :

از خلاف‌آمد عادت بطلب کام که من کسب‌جمعیت ازآن زلفِ پریشان کردم

و کلما توغل فی‌الجمعیَّة اشتدت الوحدة لان‌السلب والفقدان یَقِلُّ ویندر الی ان یعوز و یفقد والوجود والوجدان‌یتوفر و یعزز الی ان یحیط بالکل وتکون اوحد .

قوله : «کوجودالافلاک والکواکب» لعلّک تقول: لیست هذه من قبیل‌الصور المثالیة التی فی عالم‌المثال‌الاکبر اوالاصغراذ لا مادة فی‌المثال اصلاً بخلاف هذه فالهیولی وان لم یکن قوّة فعلیه لکنهاقوة انفعالیة فلا نسلم ان وجودها بلاشرکة الهیولی مطلقاً کیف والهیولیات متخالفَةبالنوع‌عندالمشائین‌فهیولی کل‌فلک‌متخالف نوعاً مع هیولی‌الفلک‌الآخر و کذا مع‌الهیولی‌المشترکَة العنصریَّة فعندهم هیولی کل فلک تستدعی صورته‌الخاصَّه ومقداره‌الخاص . فنقول: اولاً بناء [علی] ما قاله (قدس‌سره)علی‌مذهب‌آخرمن‌ان‌هیولی‌الکل‌واحدة وانها بما هی هیولی لااختلاف‌فیها اذ لا میز فی صرف‌القوة .

و ثانیاً : انه استعمل لفظ‌الاستعداد وهوالقوة‌الشدیدة القریبَة السابقة‌زماناً کما قال بعد سطر بلا شرکه الهیولی بالاستعداد ولم یقل بالقوة .

و ثالثاً : انه استعمل لفظ مادة فی‌موضعین و هی‌الهیولی المعجمَة و حیث

قرن‌الهیولی بالاستعداد و علّل بقــوله اذلا مادة قبل وجودها اراد بهاالهیولی‌الثانیة والمعجمَة ای لا مادة سابقة علیها سبقــاًزمانیاً حیث انّهــا مخترعات والمخــترع غیرمسبوق بمدة حتی یکون خصوصیةالمقدار منسوبَة الی‌المادة المعیَّنه کما فی العنصریات حیث ان‌المادة الرطبة تستدعی‌المقدار العظیم فی‌المنــامیات لقبول زیادة التمدد من‌القوة المنمیَة اذالرطوبة کیفیّه بها یکون‌الجسم سهل‌الانقیادو المادةالیابسة تستدعی‌المقدارالصغیر فیها لعدم تمکنهــا من قبــول‌التمدد من‌المنمیَة اذالیبــوسة کیفیّة یکون‌الجسم بها غیرالانقیاد و قس‌علیه‌الهیئآت والصفات الاخری و من قبل الافلاك والصورالمرآتیَّة .

قوله : «ولا شبهة ، الی قوله: لها وجود» لکونها متمیزة و مؤثرة و مخبر عنها وکل من ذلك دلیل‌الوجود .

از خیالی صلحشان و جنگشان　　　　وز خــیالی نامشان و ننگشان

اللهم الا بالنظرالعامی الجاهل فیقول بأنها معدومة ولا یفهم انها هی‌التی یذعن بوجودها فی نومه او مرضه او اختلاساته‌الاخری .

قوله (ص٢٦٣، س١٢) : «ولضعف‌الهمة»

و لکونها مرائی ملاحظةالخارجیات المادیَّة و کونها مما ینظر بها لا مما ینظر فیهــا .

قوله (ص٢٦٣، س١٦) : «انك قد علمت ان‌القوة الخیالیة ......»

لعلّك قد سمعت سابقاً ان‌الخیال شأنــه لیس الاالحفظ والمدرك حین‌التخیُّل فی‌الیقظة اوالنوم هوالحس‌المشترك فانــه یدرك بوجهه‌الداخلی اذ علمت انه کمرآت ذات وجهین بسایطالصورالمحزونة فی‌الخیال وما رکّبه المتخیلة منها ثم یحفظ‌الخیال

هذه‌المخترعات ايضاً فالاولى ان يجعل من‌الاصول تجرد الحس المشترك بل جميع الحواس الباطنة اذ لولاها لما حصل‌الاطلاع على جزئيات مافى‌الجنّة والنار حيث ان العقل يدرك‌الكليات لا غير الا ان تجردالخيال لما كان احوج لتبقى الموعودات فى‌الذكر بكل احد بما يوافق ملته و لذا قال تعالى «وأتوا به متشابهاً» اقتصره على ذكره .

قوله (ص٣٦٤، س١) : «ان‌الله تعالى قد خلق‌النفس.....»

الفرق بينه و بين‌الرابع غير خفى اذ فى‌الرابع كان‌الكلام فى تعيين الصوَر والمقادير حيث لا يلزم‌التخصيص بلا مخصِّص و فى‌السادس كان فى انفسها و ايضاً كان‌الكلام فى‌المزاج فى ان‌الصور والمقادير تكون من‌الجهات الفاعليّة ولم يخرج منه ان‌الفاعل ما هو و هنا قد خرج انه‌النفس باذن‌الخلاق‌المطلق .

قوله (ص٣٦٤، س٢) : «بلامشاركة‌المواد......»

فالنفس‌الناطقة فاعل الهى لأنّها تخرج الصور من‌الليس المحض الى‌الايس لا كالفاعل‌الطبيعى فانه مبدء‌الحركة اذالمادّة كالعناصر موجودة و هو يركّبها ويغيرها من حال الى حال .

قوله (ص٣٦٤، س٤) : «والاشخاص المجردة»

كالكليات العقليّة فانها من حيث انها فى موضوع شخصى هوالنفس شخصيات هذا على‌المشهور و على رأيه (قدس سره)شخصيتها اظهر لان شخصها وجودها كيف و هى ذوات مجردة و مثل نوريّة مشاهدةعن بعد و كالنفوس‌القدسية‌المتصورة من اهل‌القدس لاهل‌القدس .

قوله (ص٢٦٤، س٨) : «بالوهم»

انما نسب الى الوهم مع ان هذا المخلوق صورة لان الوهم رئيس القوى الحيوانيّة و مستعملها بحيث قيل ان النفس الحيوانيّة هى الوهم وما عداه قواه و قد قيل ان النفس الحيوانيّة مجموع القوى و هذا سخيف للزوم التركيب والحق انها الاصل المحفوظ فى القوى .

قوله (ص٢٦٤، س١٠) : «والعارف يخلق بالهمة»

العارف اما عارف بمعنى المطلع على الحقايق فقط واما عارف بمعنى المتصرف المقتدر فقط واما عارف بمعنى الجامع لهما وهو ذوالرياستين الفايز بالحسنيين فمراد الشيخ بالعارف: الأخيران، لا الاول ومراده بخارج محل الهمّة انه يصير عيناً مشاهداً للحس المشترك لا انه فى المادة .

قوله (ص٢٦٥، س٤): «مع صفاء المحل»

والمراد بالمحل الهيئة و صفائها بالنسبة الى المادة اولاً مواد طبيعيه لصور اخرويّة ، و كذا بالنسبه الى ماهيات الصور الدنيويّة اذ للكلى الطبيعى حصص أو المراد به القالب المثالى اوالمراد به النفس من حيث انها مظهر بفتح الميم للصور فى مقامها النازل الجزئى كما انها مظهر بضم الميم فى مقامها العالى الكلى فمن حيث الملكات الحميدة فاعل و من حيث انها ملتذة قابل و نعم ما قيل[1] :

كانِ قندم نيستان شكّرم هم زمن ميرويم و هم من خورم

قوله[2] : «الهيولى التى هى القوّة» كذا الظلمة والصورة اى الصورة التى هى

١ـ والقائل هوالعارف القيومى مولاناالرومى (قده)

٢ـ قوله: الهيولى التى هى القوة . ما رأينا موضع هذه الحاشية

٢ـ قوله: «الهيولى الى آخره» لم يوجد فى الصفحة التى حاشيته هذا ولا قبلها ولا بعدها على ظنى ان

ذات ثلاث شعب من الطول والعرض والعمق وهى التى عالمها فرق الفرق متشابكة بالعدم من حيث شوبها لتباعد المكانى والسيلان الزمانى من جهة تبدلها الذاتى و تجددها الجوهرى فيغيب بعضها عن بعضها و بعضها عن كلها و كلها عن كلها و كذا الطبيعة السيالة التى هى المنوعة للاجسام اولاً والمحمية المذيبة للاجسام النوعية و هذه الثلاثة يظهر ناريتها و ظلمتها لمن اليها وحدها و بشرط لا عرية بريه عن الانوار التى معها من الحيوة النفسية والعقلية والحيوة السارية الالهية و توابعها فعند ذلك يظهر موحشيتها و ظلمتها و دثورها و اذابتها كما فى يوم تميز الخبيث من الطيب لان النور والحيوة والبقاء والثبات و غيرها من الكمالات تعود الى صقع الله نور الارضين والسماوات فلم تبق لها الا الدثور والبوار والتعدد والتفرقة والتبار والمجد والعظمة «والملك لله الواحد القهار[1]» و سبب ايلامها لاهلها ان يوم كشف الغطا لا يبقى فى كفهم من الوجود الا هذه التمددات والتجددات بل العدمات وكانوا صفر الكف عن الفعليات والمجردات لرجوع كل شىء الى سنخه الوحدة والجمعية والنور الى نور الانوار والقوة والتفرقة الى دار البوار سجن الملك القهار و هؤلاء طلبهم و محبتهم و عشقهم فى الدنيا كانت مصروفة الى الطبيعة و لوازمها و الى الاجسام و قواها .

قوله (ص٣٦٥، س١١، ١٢) :

«ان المادة ، الى قوله : ليست حقيقتها الا القوة والاستعداد» اعمال هذا الاصل من وجهين:

احدهما ان المادة فى الدنيا لاجل ورود الكون والفساد وحمل القوة والاستعداد وهذه لايكون فى عالم الآخرة لانه عالم الوصول الى الغايات وانقطاع الحركات وهى

هذه التعليقة مما كتبه المصنف على موضع آخر من كتب المصنف .

١– سورة، ٢ آية

دارالمثوبات والمجازات وليس هناك سبق استعداد زمانى و استكمال هيولانى لانّه بعد طي السماوات ولوازمها وليس فى عرض هذاالعالم بل فى طوله والدنيا مزرعة الآخرة يوم حصاد المزروعات فالمادّة غير موجودة هناك والاانقلبت الآخرة دنيا.

و ثانيهما : ان ليست حقيقتها الاالقوة والقوّة ليست شيئاً فعليّاً و ليست هوية الشيء المادى بها حتى لو لم تكن الهيولى فى الموجودات الاخروية لم يتم عينيتها مع الموجودات لان جميع ما هو من باب الفعليات حتى الامتدادات والصور الجسمية موجودة فيها والمفقود ليس الاالهيولى الّتى هى من باب العدم و عليها مدار الدنيوية و تلك الصور اخروية .

قوله : «و منبعها الامكان الذاتى» فان العقل الفعال بوجوبه منشأ النفوس الناطقة و بوجوده منشأ الصور النوعيّة الطبيعيّة و بامكانه منشأ الهيولى المشتركة .

قوله (ص٢٦٥، س١٦) : «منقسمة الى طائفتين»

و بعبارة اخرى الى سلسلتين: سلسلة العقول الطولية لمكان العلية بينها و لكن يصدر عن كل واحد منها واحد منها على رأيهم و هى الانوار القواهر الاعلون و : سلسلة العقول العرضية والطبقة المتكافئة التى لا عليّة لكل منها بالنسبة الى الآخر وهى المسمّاة عندهم بارباب الانواع واصحاب الاصنام و هى الانوار القاهرة الادنون و لكل منها عليه بالنسبة الى الافراد الطبيعية من نوعه بل هذه الطائفة منشعبة ايضاً الى طائفتين طائفة ارباب انواع عالم المثال من الصور اللطائف القائمة بذواتها و طائفة ارباب انواع عالم الطبيعة من الصور القائمة بالمواد كما هو مشروح فى كتبهم .

قوله (ص٢٦٧) : «و روحه باق»

ولو لم يكن الابقاء للروح لكفى لان شيئية الشيء بالصورة والروح صورة بمعنى

مابه‌الشیء بالفعل کیف والصورة‌الشخصية بمعنى هيئته و شكله ايضاً باقية فمع بقاء هذيّة‌الروح وان تعلق بصورة طير مثلاً لكان ذلك‌البدن‌الانسانى هذاالبدن‌الطيرى والمراد بتبدل‌الصور تبدل‌الصور الدنيويّة‌والبرزخية والاخرويه .

قوله (ص۲٦۷، س١٦) : «والفعل هناك‌مقدم على‌القوة»

والقوة فى موضعين ليست بمعنى واحد فان‌القوة الدنيويّة الاستعداد والقوّة الاخروية القدرة والشدّة و هى‌الملكات‌التى هى مبادى‌القوى الاخرويّة والملكه بعد تكرارالفعل فهذه هى‌القوّة التى هى‌اشرف من‌الفعل الذى هو نفس الصورة المنبعثة عن‌الملك وايضاً يمكن ان يكون‌القوة المتأخرة عن‌الفعل فى‌الآخرة كون الملكة بحيث ينبعث عنها الصور فان‌الكون‌المذكور متأخر عن نفس ذات‌الكون وايضاً هى‌القوة بمعنى شدة‌التأثير و حصلت بعدتكررالافعال و هذه‌القوة اشرف لان‌تكرار الفعل لاجلها و وسيلة اليها و غاية الشىءاشرف منه .

قوله (ص۳٦۹،س١۲) : «واخرى بمنع فناءالانسان....»

هؤلاء وان نطقوا بالحق من ان‌الانسان لا يعدم بالحقيقة لكنهم فى شقاق مع اهل‌التحقيق حيث ان شيئية الشىء على‌قول‌هؤلاء بالمادة لا بالصورة بل تشخصه ايضاً بالمادة فى تجرد بقاء اجزاء متجزيه او غيرمتجزيه من اجزاء بدن‌الانسان الاصلية لو صح بقاؤها معطلة يقولون انه باق بعينه والاجزاءالاصليّة هى‌الاعضاء المتخلقة من المنى كالاعصاب والأوتار والعظام والعضلات والشرائين والأوردة و نحوها والحق ان شيئية الشىء بصورته والانسان لا يعدم‌بالحقيقة بل كل شىء يعدم على‌الظاهر و هذا انما هو لاجل بقاء صورته فى علم‌الله‌بل فى‌الألواح العالية بل فى‌النفوس الارضية والارتفاع عن نفس‌الامر؛ بالارتفاع عن جميع مراتبها و بالارتفاع عن‌مرتبة

مخصوصه‌ كلوح‌المادة فقط .

قوله (ص٣٦٩، س١٩) : «بناءاً على ان‌الروح جرم لطيف»

فليس مجرداً فى ذاته فضلاً عن‌التجرد فى فعله حتى يقال يصير الروح غنيّاً عن‌ البدن و عن استعمال قواه مكتفياً بذاته ويصير عقلاً بالفعل بل عقلاً فعالاً مبتهجاً بذاته و بما هو باطن ذاته فرحاناً بلقاءالله‌تعالى وملائكته‌المقربين والعقول‌القديسين لان‌المدرك لا بد ان يكون من‌سنخ‌المدرك‌بل الوصول الى‌الغايات و نيل المجازات بنحوالتحول والفناء لاالاتصال الاضافى‌فاين‌الجرم اللطيف من هذاالمقام الشامخ‌ الشريف فالموت عندهم انعدام ذلك‌الجرم‌و ذلك البدن والله تعالى يعيدهما اى يوجدهما تارةً اخرى للحساب والمجازات‌بناءً على جواز اعادة المعدوم بعينه او تفرق اجزائهما لا انعدامهما والاعادة جمعهما بناءً على ان شيئية الشىء بالمادة لا بالصورة كما مرّ .

قوله : «كما بينه العلماء...» حاشاهم عن ذلك الاواحد من‌الاطباء وهو «محمد بن زكريا» و قوله غلط لان لذةالنظر الى‌وجه‌الجميل من‌غير سبق للاشتياق‌والابتلاء بفراقه ليست رفع‌الألم بالضرورة ولو كان‌فى بعض‌اللذات رفع الم كان ذلك‌الرفع‌من عوارضه لاذاته‌فهومن‌باب اشتباه مابالعرض‌بما بالذات نعم ربما يناسب ما ذكره لمقام الموعظة بان يقال: لذةالأكل رفع الم دغدغة السوداء لفم‌المعدة و لذةالشُرب رفع الم التهاب‌الاحشاء و لذةالوقاع رفع الم‌دغدغة التى للاوعية و هكذا لكى ينزجر الطباع و يتقبل‌الاسماع و ان كان رفع‌الالم مثلاً مفهوماً واحداً و يتحقق بغذاء ما و لذات‌المذوقات درك خصوصيات ومزاياوجوديات غير محتاج اليها فى رفع الم الجوع .

قوله (ص٢٧١، س١٠) : «يلزم اما تعذيب المطيع»

يعنى ان لو حظ وصف الكفر قيل : انه كافر بقول مطلق فان بدن المؤمن انطوى فيه فعذب يلزم تعذيب المطيع و ان روعى جانب الايمان و نعم يلزم تنعيم العاصى و ان لو حظ الجسمانى والوصفان فعذب ونعم يلزم اجتماع المتقابلين فى جسم واحد .

قوله (ص٢٧١، س١٢) :

«والجواب بتذكر ما اسلفناه فان حقيقة المؤمن بصورته والصورة بمعنى ما به الشىء بالفعل فى المؤمن نفسه الناطقة بل المؤمن بروح الايمان و بالعقل بالفعل النظرى والعملى و محل الايمان لا يمكن ان يؤكل[1] بل ما يمكن ان يناله الكافر الواقع فى هاوية الطبيعة و لوازمها . اين الدرة البيضاء من ذرة الهباء والصورة بمعنى هيئة هيكله لا تصير ايضاً مادة لصورة اخرى «اذ صورة بصورة لا تنقلب» والتصادم فيها واقع و كل مادة اذا اخذت مع صورتها الملتبسة بها فهى مادة لصورة اخرى بالعرض كما قرر فى موضعه فكل مأكول انخلع عنه صورته السابقة ثم يكتسى صورة المغتذى فما يصير جزء بدن الكافر هو الهيولى المجسمة والايمان ليس بالهيولى ولا بالجسم .

قوله (ص٢٧١، س١٨) :

«والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهيولى قوة قابلة.....» هذا جواب جدلى ضعيف بنائه على تسليم ان الهيولى لاعلاقة لها مع مقدار مخصوص وليس فى ذاتها قبول كم مخصوص لكن بمجرد هذا لايتم الجدل لان الهيولى و ان لا علاقة لها مع المقدار المخصوص الا ان تناهى الابعاد بالبراهين المحكمة اوجب التخصيص و هيولى الفلك ايضاً لا تقبل غير مقداره اما بذاتها كما عند المشائين لقولهم باختلاف-

---

١- اشارة الى ما ورد من بعض ائمتنا : ان الارض لا يأكل محل الايمان

النوعى فيها واما بصورته النوعيّة كما عندالمصنف (قدس سره) فكيف مع الابدان الغير المتناهية واما القبول على التعاقب الزمانى الذى جعله المجيب فرداً خفيّاً ولا فرد جلى هنا ففيه انه لو جاز التعاقب الزمانى فى النشأة الاخرى ولم تصير حينئذ نشأة دنيويّة لكفى فى الجواب ولم يكن حاجة الى عدم علاقة الهيولى بالمقدار المخصوص والمساحة المحدودة فان قبول الهيولى المقادير المتعاقبة هناك يكون كما هنا .

فالجواب التحقيقى كما اشار اليه (قدس سره) بقوله : و زمان الآخرة......... ان الصورة البرزخيّة والاخروية غير محتاجة الى المادة الدنيويه اذ لو كان معها هيولى لكانت عين الدنيا لا مجازاتها و مكافاتها ولو قلنا : ان الملكات مواد صورها لم يكن المادّة بالمعنى المصطلح بل بمعنى آخر و زمان الآخرة فى عين كونه كساعة بل كلمح البصر او هو اقرب لكونه السرمد[1] والدهر على مراتبه والكل بسيط مبسوط فهو كما وصفه الله تعالى بقوله : «فى يوم كان مقداره خمسين الف سنة» فكيف اسبوعه و شهره و عامه فهو وعاء نسبته الى جميع مراتب الدهر والزمان نسبة اليوم الزمانى الى ساعاته و دقايقه بل نسبة الحق المحيط الى الوجودات و مكانها فى عين كونه كنقطة كما ورد «ان الاولين والآخرين يحشرون فى صعيد واحد» مشتمل على اراضى نورية كل منها غير متناهية بعضها بيضاء وبعضها صفراء و بعضها خضراء و بعضها حمراء «يتبدل الارض غير الارض[4] واشرقت الارض بنور ربها[5]» فيسع كل الخلايق والحقايق .

قوله (ص٢٧٢، س١١) : «والذين لم يدخلوا البيوت من ابوابها»

ولو دخلوا العلموا ان النفس الانسانية من شأنها السعة والاحاطه : «شعرت بذلك

١ـ لان السرمد عبارة عن نسبة الثابت الى الثابت

او لم يشعر و لعثروا على ما عثر ابو يزيد(قدس سره) بما قال : «لو اجتمع العرش و ما حوله فى زاويـة من زوايا قلب ابى‌يزيدلما احس به» و لظفروا على ما ظفر عليه المصنف كما قال فيما سبق‌النفس‌الانسانية من شأنها ان تبلغ الى درجـة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها و لـدروا لا اقل‌ان عالم‌الآخرة عالم تام والعالم حايزجميع ماهو من لوازمه و ضروریاته من سنخه‌مكاناً او زماناً او غيرهما فله مكان من‌نفسه يناسبه لا يصادم متمكناً من متمكنات هذاالعالم‌الطبيعى سماوياته و ارضياته و زمان يوازنه لا يصادم زمانياً من حالياته وغابراته‌فلا يجعل قطعات من مستقبل زمان عالم الطبيعـة وعاءً لنفسه ليكون ظالماً متعدياًعلى مظروفاته و يكون‌التام محتاجاً الى الناقص لأنه كما مر فى طول هذاالعالم لافى عرضه فليس فى جهـة من جهات هذا العالم ولا وضع له معه .

قوله (ص۳۷٤، س۱۰) : «والمتناسخ به شخص آخر»

كيف يكون شخصاً آخر والروح باق و هذيـّة البدن بالروح ففرض كون‌البدن بعد تعلق‌الروح شخصاً آخر فرض محـال‌و ايضاً لو كان شخصاً آخر لم يردالعذاب على‌الشخص‌الاول بعينه والحال‌ان‌التناسخية جعلوا هذا من باب‌العقوبـة .

قوله (ص۳۷٤، س۱۳) : «مع عدم عود‌البدن»

اى‌البدن الاول كما قال ببدن آخر سيما ان كان شيئية الشىء عنده بالمـادّة كما عندالبعض فعدم عود الأجزاء عـدم‌عودالبدن. اى‌البدن الاول .

قوله : «واشكل منه....» ولا يجوز تقريرالفرق بان سبب‌الصيرورة عين‌الاول وكونه حشراً لا تناسخاً ان‌المراد بالبـدن‌الآخر هوالمثالى لأنه على هذا لا يلزم التناسخ من رأس ولا حاجـة الى ان يقال‌ان‌الشرع جوز هذاالتناسخ فالحق ما قاله

المصنف (قدس‌سره) من عودالبدن بعينه‌واجزائه بعينها، لان‌الحشر بالصورالبرزخية والاخروية حشر هذه‌الصورة و اجزائها بعينها لان تلك كمال هذه و غايتها فاحكام تلك يسرى الى هذه و تأخذها فلا يصح‌القول بان‌النفس متعلق بعدالمفارقة ببدن‌آخر اولا يعود الاجزاء الاول الا ما هو من‌باب‌النقص والفقد ولا دخل له فى وجوده الفعلى و هذيته و هوالهيولى التى تدورعليها رحى‌الدنيا .

قوله (ص۷۲۵، س۱۹) : «ولكل وجه»

اماالعقل الهيولانى فلأنّه يؤل الى ماذكره‌المصنف فانه خيال بالفعل عقل‌بالقوة واماالهيولى الاولى فلأنّه آخر جميع‌مراتب وجودالانسان كماان‌العقل‌الهيولانى آخر مراتب وجوداته‌العقلية فى‌النزول وكون‌الهيولى باقية من اجزاء بدن‌الانسان واضح لانها امر واحد شخصى مشترك بين‌صورالكائنات ولا يبقى شىء من صورة لا الشخصية اى: شكله ولاالصورالنوعيّة من‌بدنه حتى:صورته‌الجسميّة شخصها لاتبقى انماالباقى نوعها لان‌الصورةالجسميّة نوع‌منتشرالافراد للفلك‌الواقع فيها الرافع للاتصال المساوق للوحدة الشخصيّة واما‌بقاؤها مع‌النفس كما ذكره‌المصنف (قدس سره) فى موضعين فلأن بقاءالعقل‌الهيولانى و هو جوهرالنفس بقاؤها معه و اما الاجزاء الاصليّة فليس المراد بها ظاهرها بل‌المراد بها القوى كالخيال والمتخيّل والحس‌المشترك و اماالنفس فى كلام‌الغزالى فالمراد بهاالنفسيّة وجنبة التعلق‌الطبيعى واضافتهاالاشراقيّة و هى جنبتهاالصوريّة‌و مظهريتها لأسماءالله التشبيهية و عليها يدورالنشأةالاخرويّة الصوريّة والتعطل‌فى‌البرازخ والحرمان عن عالم‌المعنى و جنّة الصفات و اماالجوهر الفرد فالمراد به‌الخيال لانه جوهر بسيط و اماالاعيان‌الثابتة‌فهى آخر ما يبقى فى جانبه‌الذى يلى‌الرب وفى‌صقع‌الربوبيّة من جميع درجات وجوده و

برزاته فى السلسلة الصعودية فعند مايسقط منه كل العوارض واللواحق والغرايب يبقى العين الامكانى الذى هو كنقطة سوداء تحت بيداء نور عقله الكلى و ذلك مابقيت اثنينيته اذالمراد بالبلاء هو الفناء واما قول المصنف (قدس سره) فهو : القول الفحل والرأى الجزل من انه القوة الخيالية و انها مجردة تجرداً برزخياً باقية دائماً .

ان قلت : القوة العاقلة ايضاً باقية فلا يختص البقاء بالخيال والمتخيلة و نحوهما .

قلت : المراد ما من شأنه البلاء والفساد او من شأن صنفه والصور المثالية من سنخ الصور الهيولانية فانه بقية من هذه الهيئآت «وأتوا به متشابهاً [1] » و عالم المعنى ليس من شأنه ولا من شأن صنفه الفساد وايضاً مافى الحديث : «ان كل ابن آدم يبلى الا عجب الذنب منه» و عالم العقل و هو آدم الاول ليس ابن آدم بل هو أبوه .

و انى و ان كنت آدم صورة فلى فيه معنى شاهد بابوتى

قوله (۲۷٦، س۲۰) : «و يتوهم نفسه عين الانسان المقبور......»

اى فى صورة القبر كالحفرة المستطيلة و شيئية الشىء بصورته هذا هو صورة القبر الصورى الذى لابد[2] المؤمن ان يعتقد به لااقل منه، والمحقق ينبغى ان يعلم هنا قبوراً فمنها (وراء ما سيذكر فى الاشراق الثانى من المشاهد الثانى) قبر غبار العلايق و ضغطته ضغطتها كما هو مشاهد للمراقبين ومنها: قبر الدن. والقبر لغة الغلاف فكما ان البدن قفص للطير السماوى بوجه فهو قبر له بوجه آخر و منه ما قال المولوى :

هين كه اسرافيل وقتند اولياء مرده را زايشان، حيوتست ونما

۱ـ س۲۸، ى ٤۲

۲ـ لا بد للمؤمن ان..... د،ط

جان‌های مرده اندر گورِ تن برجهد زآوازشان اندر، کفن
گویداین‌آوا، زآواها جداست زنده‌کردن کار آواز خداست

فهذا عذاب‌القبر [1] .

قداختلف‌الملّیّون فی ان عذاب‌القبر دائم متصل بعذاب‌القیامة الکبری او انه من باب متخلف من‌باب تحقق‌الطبیعة بتحقق فرد ما فینقطع الی ان تقوم‌القیامةویدل علی‌الاول قوله تعالی : «النار یعرضون [2] علیها غدوّاً و عشیّاً ، و یوم تقوم‌الساعة ادخلوا آل فرعون اشدالعذاب [3]» .

قوله (ص۲۷۷، س۲) : «اما مجردة او قائمة»

کلمة او للتقسیم والمراد بالمجردة المعقولات سیماً علی قاعدة شهودالمثل الالهیّة و بالقائمة المدرکات المنشئة الصادرة عن‌النفس فالمراد بالموضوع هو الموضوع الصدوری القابل بمعنی‌الموصوف و قد عبر سابقاً بالمظهر .

قوله : «علی ان» ای مع ان .

قوله (ص۲۷۷، س۵) : «صح ان یقال ان‌الدنیا والآخرة حالتان للنفس»

وان یقال هذان القولان للاکابر وقدظهر وجههما امااالاول فلان‌النفس مع کونها من عالم‌المعنی قد تصور ذاتها و تعتقد انهاالبدن‌الطبیعی و انها فی‌الحیّز و انها فی الجهة السفلی و نحوها و قد تصور ذاتهابانها متقدّرة بالمقادیر البرزخیّة ثمّ انها باعتبار حسن اعمالها وحالاتها و ملکاتهاالحمیدة مصورة تصویرات حسنة و باعتبار مقابلاتها مصورة تصویرات ردیّة موذیه‌کما فی‌الحدیث «انما هی اعمالکم ترد

۱ــ دفتر چهارم

۲ــ س ۲۲، س۳۸

۳ــ س۲٤، ی٦۲

الیکم» و مع هذا فالله هو المجازی و المثیب و المعاقب اذ الوجود مطلقاً من صقعه و الوجود الخاص فی ایّة نشأة کانت مجعوله و قد لا تصور ذاتها ان وقفت لا صلاح العقل النظری و معرفة النفس القدسیّة فضلاً عن الکلیه الالهیه بل تطوی بساط العالمین الصوریین فی ما مضی و یطرح الکونین و یخلع النعلین و اما الثانی فمعلوم ان النفس بالموت تخلص عن هذه المضایق البدنیّة و تمشیة شواغل البدن و قضاء وطره الی فضاء واسع اخروی کخروج الجنین عن مضایق ثلاث و من ظلمات ثلاث مضایق المشیمة و الرحم و البطن الی فضاء واسع هذا العالم و رؤیة ابواه بل الموت الحقیقی خروج النفس الکلیة و العقل من کل الهیئة البدنیة الطبیعیّة و البرزخیه الی الالتحاق بالمعانی المرسله الملتحقة بمعنی المعادی المخاطبه بخطاب ارجعی و من کلمات النفس الکلیّة العلویّة العلیا سلام الله علیه:

جزی الله عنّا الموت خیراً فانّه   ابرّ منا من والدنیا و ارأف

قوله (ص۲۷۷، س۱۲) :

«فی ان الحکمة تقتضی بعث الانسان بجمیع قواه» تعریض بمن یقول بالمعاد الروحانی فقط فان الباقی لیس الا العاقلة المجردة و هی تدرک الکلیات و المفارقات و ملاک ادراک الاجسام و الجسمانیات القوی الجزئیّة و هی لا تبقی فمن ذا الذی یطلع علی المبصر الجزئی او المذوق الجزئی اوغیرهما من الجزئیات المرغوبة او المکروهة اذا لم یکن هناک مدرک جزئی و مثل حسی فنقول بعد ما حقق ان للنفس فی ذاتها سمعاً و بصراً و غیرهما من القوی ان هذه القوی التی فی البدن الطبیعی تتحرک جوهراً و تترقی الی غایات و مجازات و کمالات و کمالها ان تستغنی عن المواد بذاتها و باطن ذاتها وقد علمت ان غایة الشیء لا بد ان یتحد بها و یتحول الیها و اذا کان للطبایع غایات

كما قال‌الحكماء فكيف لا يكون للقوى‌التى هى اعلى منها و اذا عرفت هذا فى الانسان الصغير فاجعله مرقاة لمعرفةالانسان‌الكبير كما قال (قدس‌سره) : و من‌تحقق بهذا...... فاقرء وارقاً و طبق‌النسختين وادر: ان‌التحولات الى‌الغايات و وصول المجازات و قيام‌القيامات طوليّة لاعرضيةو قد مرّ مفصّلاً فتذكر .

قوله (ص۲۷۸، س۷) : «الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه»

فحشرالانواع الى ارباب‌الانواع و حشرالانسان الى رب‌الارباب المنطوى فيه ارباب‌الانواع و بلسان‌العرفاء حشر كل‌نوع‌الى اسم من‌اسماءالله تعالى وهو احدطريقى الوصول لها الى‌الغاية و حشرالانسان الى‌الاسم‌الاعظم و هوالله والطريق‌الآخرلوصول الانواع‌الاخرى الى‌الغاية ان كل نوعى طبيعى يصل الى باب‌الابواب و هوالانسان الكامل الواصل الى غاية‌الغايات لان‌فيضانه‌لاينقطع و كلماته لا تنفد ولا تبيد .

قوله (ص۲۷۹، س۱۲) :

«ففى‌التوراة ان اهل‌الجنة يمكثون فى‌النعيم عشر الف سنة» فى سفرالنفس‌نقل المصنف «قدس‌سره» خمسة عشر الف‌سنة[1] و يؤيده انه ان‌كان عشراً كان عشر آلاف سنة لان تميزه جمع مجرور والنكتة فى‌العدد ان كان عشراً ان‌الافلاك تسعه عوالم علويه والعالم‌السفلى واحد فالمجموع عشرة فاهل‌الجنة الصورية واهل‌النارالصوريه متعلقواالخواطر بعالم الاجسام والجسمانيات والكل محشورون مع ما تعلقوا به و هوالمراتب العشر وكل مظهر الف من‌اسماءالله‌الحسنى او ان‌المدارك‌الظاهرة والباطنة الجزئية عشرة والنفوس‌الجزئية ليس‌عالمهاالا هذه و معلوماتها الا مدركات هذه وكل من هذه مظهر الاسماء كما مر فاهل‌الجنّة لما كانت مداركهم و مدركاتهم نورية

۱ـ مبحث‌النفس من‌الاسفار ط ۱۲۸۲ ه‍ ق ص ۱۰۸

واستجیبت دعوتهم «اللهم اجعل فی بصری نوراً وفی سمعی نوراً و عن یمینی نورا و عن شمالی نوراً» و هکذا و ذلک لانهم یدرکون آیات الله و یتدبرون فیها و ینظرون فی کل شیء الی وجهه الی الله صارت هذه بموجبة للورود الی الجنان بخلاف اهل النار فانهم اهل الغفلة والحجاب و ینظرون الی الجهات الظلمانیة من الاشیاء والی وجه النفس منها فیصیر موجبة للورود الی النیران وان کان خمسه عشر ان الجواهر التی فی عالم النفوس الجزئیة الصورة الجسمیة والصورة الطبیعیة والصورة النوعیه تسعة فالمجموع خمسة عشر وامر المظهریه کمامر ولک ان تحذف الصورة النوعیة الحیوانیة وتضیف المدارک العشرة وان شئت تضیف الی العوالم العشرة المذکورة المرکبات الخمسة الناقص والتام المعدنی والنباتی والحیوانی والانسانی کلها نوریة فی حق اهل النور و ظلمانیة فی حق اهل الظلمه و صیرورتهم ملائکة انما هی بعد خلاصهم عن عالم الصورة و هذا فیمن صاروا عقولاً بالفعل فی دار الحرکة وبعد المفارقة صاروا معطّلین فی البرزخ الی ان برزت حسنه معانیهم خالصه غیر مشوبه و صیرورة اهل النار شیاطین فیمن «محّض الکفر محضاً» فی دار الحرکة الی ان صاروا مظاهر قهرالله

قوله (ص۲۷۹، س۱۳) :

«وفی الانجیل : الناس یحشرون ملائکة لا یطعمون....» لماکان عیسی علیه السلام روح الله جاء فی هذه الفقرة باحکام الروحانیین الذین صاروا عقولاً بالفعل و غلب علیهم اخلاق الملائکة بل اخلاق الله تعالی .

قوله (ص۲۸۰، س۱) : «وسؤال ابراهیم الخلیل....»

وقد اول انطیور الاربعة و هی البط والطاوس والغراب والدیک بالحرص والجاه والامنیّة والشهوة والتفصیل من المجلد الخامس من المثنوی المعنوی و فی الصافی

بعد تفسيرالآية قال : فهذا تفسيره فى الظاهر، قال عليه السلام و تفسيره فى الباطن خذ اربعة ممّن يحتمل الكلام فاستودعهن علمك ثم ابعثهن فى اطراف الارضين حججاً على الناس و اذا اردت ان يأتوك دعوتهم بالاسم الاكبر يأتونك سعياً باذن الله تعالى .

قوله : «والتحقيق ان الابدان الاخرويّة....» يعنى انها جامعة للتجرد والتجسم فما من الآيات ظاهرة فى التجرد ناظرة الى جهة وما منها ظاهرة فى التجسم ناظرة الى جهة و ذكر (قدس سره) فى سفر النفس [1] وجهاً آخر فى التوفيق و هو ان نحو وجود اهل الجنّة ارفع من نحو وجود اصحاب النار والكاملون المقربون اعلى منهما فالتجرد لقوم والتجسم لآخرين بخلاف الوجه الاول فان فيه الكل فى الكل.

قوله : «او قاموساً فيه دُردور» فى القاموس الدُّردور ، موضع وسط البحر يجيش ماؤه و منطبق بساحل بحر عمّان .

قوله : «غير انها اذا اردت ان يسلك علوًّا بان كست العقليات و خلعت العنوانات المطابقة للحقايق فى دارالدنيا الا انها لضعف ما فيها لها تعلق بالصور فتبطل فى البرزخ بحسب تعلقها و هذه الاهونيّة فى الكل كالاهونيّة فى السعى لطالب العلم الاعلى، باكتساب الحكمة الوسطى .

قوله : «والنطقية والقدسيّة» و قد عبّر منهما فى حديث اميرالمؤمنين على (عليه السلام) بالناطقة القدسيّة والكليه الالهيّه .

قوله : «مثال ذلك الكلام» ما اطبق المثال بالممثّل اذالانسان الكامل كلمة ، و كلمة منه اسمه [2] المسيح» والنفس كلمة والعقل الكلى «كلمة تامّة» .

۱ـ سفرالنفس ط ۱۲۸۲ ه ق ص۱۹۵

۲ـ س ۳، آية ٤٠

قوله : «فى منزلة صدره» المراد بالصدر الخيال و بالقلب العاقلة» .

قوله : «فان من البواطن ما ينزل فيه لـزيارته كل يوم الوف من الملائكة والانبياء والاولياء» زيارة الوف من الملائكة ايّاه اتصاله بالكليات و بالعكس فان ادراك الكليات مشاهدة العقول فى عالم الابداع فكلٌ كلىٍّ مطابق للواقع عقل محاك عما فى علم الله العنائى او مشاهدة الحقايق فى العقل الفعال سيماً اذا كانت الصور فى النفس من العقل على سبيل الرشح .

وجه آخر : الاتصال او الاتحاد بكل عقل اتصال او اتحاد بكل العقول المفارقة اذ كلها فى كلها اذ لاحجاب فى المفارقات. وجه آخر كل خاطر نورانى ملك من ملائكة الله يسددك الى الصواب و يدلك على الخير فان الخواطر الملكية كلمات الملك معك و ظهوراته و ظهور الشىء ليس مبايناً عنه ومن هنا[1] ورد «لقد تجلى الله تعالى فى كلامه لعباده ولكن لايبصرون» و مثله كل خاطر ظلمانى شيطان يغويك و يسد سبيلك الى الله تعالى :

هر ندائى كو، ترا بالا كشد — آن ندا، ميدان كه از بالا رسد
وان ندائى كو ترا حرص آورد — بانگ غولى دان كه او مردم درد

و هذه غير الملائكة الداخلين فى وجودك ندمائك وقرنائك من قواك النورانية الجزئية والكلية و ملكاتك الحميدة العلمية والعلمية كما يأتى فحبّذا النديم و نعم القرين واما زيارة الوف من الانبياء والاولياء فيستنبطها اللبيب مما ذكرناه فان

۱ـ والقائل بهذا الكلام الذى يلوح منه انوار الولاية هو الامام السابق المحقق جعفر بن محمد الصادق (ع) وهذه الرواية قد نقلها العامة والخاصة فى كتبهم و قد نقل انه عليه السلام يصير فى الصلوة عند قرائة سورة من سور القرآنية مغشياً عليه و قد سئل عن علته فقال اكرر الاية حتى اسمعها من قائلها و قد قال صاحب العوارف: كان لسان جعفر بن محمد كشجرة موسى حيث نادت: بانى انا الله .

روحانيتهم العقول الكليّة فان العقول الكلية الصاعدة فى السلسلة الصعوديه بازاء العقول الكليه المفارقة التى هى وسايط جود الله فى السلسلة النزوليّه و كما قلنا ان الاتحاد بعقل اتحاد بكل العقول كذلك المؤمن مرآت المؤمن و انما المؤمنون اخوة .

« متّحد جانهاى شيران خداست »

وايضاً عرفانك بحق كل نبى و امام ظهوره على قلبك بروحانيته فان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن على التحقيق وكذا تأدبك بآدابهم و تأسيك بجنابهم وتخلقك باخلاقهم و تكرمك بكراماتهم كما مر سابقاً ان غلبة الروحانية عليك عيسويّتك و من هنا ورد فى الدعاء «اللّهم انى اصبحت اشهدك و كفى به شهيداً و اشهد ملائكتك و انبيائك و رسلك والصالحين من عبادك وامائك» (الدعاء) و فى الحديث «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة و اولى الامر بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر» و هذه ما وراء ما هو حظك منهم من مقامك الذى هو من مقاماتهم وشريعتك و طريقتك اللتين هما من شرايعهم و طرايقهم و موالاتك اياهم و فنائك فيهم و تجليهم بروحانيتهم عليك و ايابك اليهم .

قوله (ص۲۸۲، س۱۸) : «لزيارته كل يوم الوف من الملائكة»

اى الدواعى الى الخيرات والملهمين للصواب فافهم .

قوله : «والا فيلزم ان يكون قد خرج و زال عن علم الله تعالى» وجه آخر : كل شيء تحقق فى احد الازمنة او فى مرتبة من المراتب فكما يمتنع ارتفاعه من مرتبة من نفس الامر فكذلك يمتنع ارتفاعه من مطلق نفس الامر لان ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد. وجه آخر: كل موجود يسحو عن لوح ما من الالواح فهو ثابت فى المراتب والالواح الآخر منها : الواح الاذهان السافلة و منها: لوح النفس المنطبعة الفلكيّه

ومنها : الواح النفوس الكليه و منها : الاقلام العقليه و منها : علم الله الذی لا یشذ منه شیء جلیل او حقیر کلی او جزئی و کنها اطوار و شئون لشیء واحد و هو الاصل المحفوظ فی الکل ومن هنا یقال مجموع الموجودات من حیث هو موجود یمتنع ان یصیر لا شیئاً محضاً و بذلک یثبت وجود الواجب بالذات .

قوله (ص٢٧٣، س١٢) : «هو مقدار تکونهما التدریجی.....»

مقدار «مفعول فیه» بتقدیر «فی» لان قدر الحرکة هو الزمان و لفظ «فی دار الدنیا» هو خبر المبتداء والمراد بالغیر هنا قریب من معناه اللغوی و انما اعربنا الکلام هکذا لان الوقت لیس قبراً کما دل قوله : «وهی مقبرة ما فی علم الله تعالی».

قوله (ص٢٨٣، س١٣) : «وبعد صدورها عنها»

المراد بالصدور الرجوع بعد اخذ الماء من المورد کما هو قاعدة الفصحاء یردفون الورود بالصدور کما قال الله تعالی: «حتی یصدر الرعاء» و قال الشاعر:

ملک اذا ورد الملوک بمورد و بخاه لایردون حتی یصدر

اذ هنا شبه المصنف (قدس سره) فی الضمیر الوجود الدنیوی بالماء فاستعمل الورود والصدور .

رگ رگ است این آب شیرین آب شور در خلایق میرود تا نفخ صور

قوله (ص٢٨٤، س٢) : «نقطة الفرش»

عبر بالنقطة هاهنا اشارة الی حقارته فان العناصر التی فی الارض بالقیاس الیها حقیرة بالنسبة الی الافلاک کحلقة فی فلاة و کل عالم الاجسام بالنسبة الی عالم النفوس کحلقة فی فلاة و عالم النفوس بالنسبة الی عالم العقول کحلقة فی فلاة و قد ورد نظیر هذا فی الحدیث .

قوله (ص٢٨٤، س١٩) : «والفرش مقبرةالاجساد الفرشية»

والمراد بالفرش ما هوالاعم من صورة المادية والبرزخيَّة حتى تشمل الحيوة النباتيّة والحيوانيـه والاخرويه فصوربرزخيه للفرش فرش و كذاالقبر والمقبور والمراد بالبدء فيالاقتباس الدنيا و هوعلى وفقالبدء فيالعلمالازلى .

قوله : «لا يمكن بقاؤها فى دارالقرار و انتقالها بعينها» ان عادتالضماير الى الاعراض فالامر ظاهر و ان عادت الىالطبيعة فعبرالتنقل منها الى دارالقرار،الطبيعة المقسورة على طاعة النفس كرهاً و امــاالمخبولة على طاعتها فتبقى معها و تــدور معها حيثما دارت .

قوله (ص٢٨٥، س١٠) : «وما يقع فيها»

اى المقولة التى تقع فيهاالحركة و هى اربع علىالمشهور و خمس علىالتحقيق ان قلت : لا نضايق معكم فى انتفاءالحركةوالزمان واما ما فيهالحركة فكيف نقبــل منكم فانها اذا لم تكن بهناك والاعراضالاخرى كمتى و ان يفعل و ان ينفعل عدم القرارمعتبر فىمفاهيمها والاضافة والجدة تابعتان فىالحركة لغــير القار فيلزم انلا تكون فىالآخرة عرض اصلاً فيلزم انلاتكون هناك لون و شكل و وضع و اين و غيرها فكيف يستقيمالمعادالجسمانى ؟ .

قلنا : قيدالحيثيّة معتبر، فالمراد ما يقع فيــها من حيث تقع فيها فالاعــراض كالطبيعة التى هى بنوعيتها بما هى سيّالات منتفية فىالآخرة و بما هى ثابتات وما هى من عالمالنفوس باقية فيها و قد اشارالى هذا بقوله : بلااعراض هذهالدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة........

قوله (ص۲۸۵، س۱٤) :

«وهو عالم تام لا ینتظم مع هذاالعالم فی سلک واحد....» یعنی انه لما کان عالماً تامّاً کان غنیّاً عن هذاالعالم ومکانه‌و زمانه و جهته ولا وضع له معه بل کان زمانه و مکانه و جهته و جمیع ضروریاته‌معه و من سنخه و ذلک ایضاً اذا اخذ مبعضاً کالخاصّة المثالیّة الانسانیه فی ابعادالمکانیه المثالیّة و اما اذا اخذ ذلک العالم بتمامه فهو عالم تام والعالم‌التام لامکان له وکهذاالعالم اذا اخذ تاماً فانه باجمعه لامکان له ولا زمان ولا وضع ولاجهة والا لزم‌الخلف فلا یصادم هذاالعالم بان یکون فی مکان من امکنته فیزاحم‌متمکناته و بان یقوم فی زمان من ازمنته فیزاحم مزمناته و یؤل الی نفاد کلماته واتّها لا تنفد ولا تبید .

قوله (ص۲۸۵، س۱۹) : «بل کاخاطة‌الروح بالجسم»

و ذلک ما قلنا : ان قیام‌القیامة او بلوغ‌الاشیاء الی‌الغایة طولی لا عرضی و بعبارة اخری توجّه الی‌الباطن و لباطن‌الباطن لا من‌الظاهر الی‌الظاهر الّذی بجنبه کما ان‌الروح المثالی والروح‌الفعلی والروح‌اللاهوتی فی طول جسد الانسان الکامل لا فی عرضه و هی باطنه‌وباطن باطنه و باطن باطنه و کلها بالمراتب التی فی کل من کلها غایاته‌الطولیة الی‌غایة‌الغایات فلیس زمان‌الآخرة فی تلو هذا الزمان تلواً زمانیاً وان کان فی تلوة تلواًدهریاً ولذا من یسئل «عن‌الساعة ایّان[1] مرسیها» لا یمکنه فهم‌الجواب اذلم یأت‌البیت من‌الباب ولم یؤدّ علی وجهه‌الخطاب حیث ترقب خاصیة نشأة فی نشأة اخری‌تخالفها فمع انه یجاف بجواب شاف و هو ان علمها عند ربی لا یتفطن اذ لیس له مقام‌العندیة فلا یعلم ان‌الحضرات‌الربوبیّة اللاتی هی درجات‌الآخرة فی باطن هذاالعالم وفی طوله و فی مقاعدالصدق عند

مليك مقتدر و صادق و حق انه يجيىء بعدالعالم الطبيعى بعديَّة دهرية و سرمديَّه .

قوله (٢٨٦، س١) : «بقى الجوهر المفردة»

اى الغير المركبه من الهيولى والصورة اوالغير المركّبَة مع اعراض هذه الدنيا وهذه الجواهر هى النفس و قواها والصورة المثاليَّة من البدن و فى الكلام اشارة الى توجيه قول المتكلمين الذين قالوا: ان الباقى من الانسان بعدالموت هوالجواهر الافراد ويعاد عليها تأليف مثل التأليف الاول .

قوله (ص٢٨٦، س٤) :

«ومدّة هذاالاضمحلال الى وقت العود زمان القبر و حالة البرزخ.... لعلّك بمعونة مسبوقيتك بقوله (قدس سره) سابقاً فقبر الحيوة الجسمانيَّة النباتية والحيوانيه هو مقدار تكونهما التدريجى. تتوهم انّ المراد الاضمحلال الدنيوى والزمان الدنيوى و ليس كذلك بقرينة اردافه بقوله : و حالة البرزخ .... بل الحال تنكشف بان تعرف ان التفاوت بين الصور البرزخيَّة والصور الاخرويَّة بالضعف والشدة بمعنى ان الصور متى كانت متوجهاً اليها مشوبة بالهيئه المادية المأنوسه للنفس لقرب عهدها منها و توجهها ايضاً الى القفاء فى عين اقبالها اليها كان وجودها الرابطى للنفس ضعفاً فهى حينئذ برزخيَّة و متى كانت غير مشوبة بالهيئه الدنيويَّة لطول العهد كانه منسى . و لعدم التوجه الى القفاء و شدّة اقبالها الى الصور المثاليَّة اللازمة لاعمال النفس كانت شديدة اخرويَّه و هذا معنى مُدة الاضمحلال اى اضمحلال الهيئات الدنيويَّة وزوال الضعف الّذى كأنها به صعد منامية بالنسبة الى الصور الاخرويه وان كان البرزخ يقظة بالنسبه الى الصور الدنيويَّة اذ الدنيا منام فى منام فالمراد بالعود

١ـ وان شئت تفصيل هذاالبحث فارجع الى ما كتبنا فى المعاد .

عودالحيوة الثانويّة وبروزالصورالاخرويةوبالقبر ليس قبرالحيوة الجسمانيه بل ما مر قبل‌الشاهد الثانى فى‌الاشراق‌السابع انه‌اذا فارق‌الانسان من‌الجسمانيّة بل ما مر قبل‌الشاهدالثانى فى‌الاشراق‌السابع انه اذافارق‌الانسان من‌الدنيا يتوهم نفسه عين الانسان‌المقبور و يجد بدنه مقبوراً ومايأتى فى‌الاشراق التالى لهذا بعد اسطر .

قوله (ص۲۸٦، س۱۵) : «صورهاالطبيعية»

ليس المراد صور عالم‌الطبيعة بل‌المراد ان لها علاقة طبيعيه ذاتيه مع‌الاعمال والملكات .

قوله (ص۲۸۷، س۹) : «واماالبعث....»

هذا قد مرّ فى تعريف‌الموت لكن لما كان‌هذاالشاهد فى‌احوال‌النشأةالآخرة والبعث منها و لفظة من‌الالفاظ المستعملةفى كلام‌الله تعالى تعرض له و انّه مساوق للموت و هو لغةالايقاظ .

قوله (ص۲۸۷، س۱۲) :

«ومن احب لقاءالله احب‌الله لقائه» محبّة العبد لقاءالله طلب الوجود السعى التجردى والتخلق والتحقق به و محبةالله تبعيثه و تمكينه اياه و كراهة العبد لقاء الله تحققه بالوجود المحدود و عدم طلبه‌الوجود الاطلاقى و لو طلب رجع كليلاً حسيراً و كراهةالله ترفع وجوده و صفاته‌عن مجلاه‌الضيق و ايضاً فانها مظاهره و ايضاً محبّة العبد لقاءالله طلبه‌الصور التى هى غايات اعماله بنحوالتحول اليها سواء كانت مظاهراللّطف او مظاهرالقهر كمن‌يقول:

« عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد »

ومحبةالله لقاءالعبد هذاايضاًباعتبار وجهه[1] وايضاً محبةالعبد لقاءالله خروجه عن غبار

۱ــ لان‌العبد وجه الله تعالى وجهةالعبودية جهة بقاء الانسان بقوله: و يبقى وجه ربك ذو....

الهيئآت المحيطـة بنفسه بل من غبارالكثرةواستهلاك وجوده فی‌الوحدة و محـبةالله لقاءالعبد اشتمال وجوده بوحدته الحـقـة‌علی وجودالكثرة ووجدانه وجودات‌العبيد فی‌الغايات بل فی‌البدايات ان عنی ان من‌احـب لقاءالله فيما لايزال او فی‌الابد فقد احب‌الله فی‌البـدايات و فی‌الازل لقائه وكراهةالمخلوق لقاءالله هنا عدم خروج‌نفسه عن‌غبارالهيئآت وكثرةالماهيات وفی‌النشأةالاخری هذا ايضاً و كراهته مظاهر قهرالله وان كانت غايات اعماله و تحولاته و كراهـةالله لقاءالمخلوق انما هی بعين كراهـة المخلوق لقاء نفسه او عدم ملايمه صـورا‌عماله و ملكاته التی هی مظاهـر قهرالله و ايذائها له او كراهـةالله لقاءالمخلوق عدم‌دخول ماهيته و كانـه ليس الاالماهيـة المطرودة اوالمادة الملعونـة فی حريم‌الوجود الذی هو حرم كبريائه تحققاً و جعلاً بالذات لان حيثيـة ذاتها حيثية عدم الاباءعن‌الوجود والعدم و هذه الكراهه فی البدايـة والغاية كما مر فی‌المحبه .

قوله (ص۲۸۸، س۲) : «ويوم يحشر اعداءالله الی‌النار......»

وجه‌التعذيب يستنبط من لفظ‌العداوة و هی كما قلنا فی كراهة الصور منافرتها واذاها سواء فی ذلك‌الكراهـة بالبناءللفاعل‌اوالمفعول .

قوله (ص۲۸۹، س۸،۹) : «فی ارض‌المحشر هذه هی‌الارض التی فی‌الدنيا»

لان تلك كامله هذه و هذه ناقصـة تلك والكامل والناقص من سنخ واحد و شيئيـة الشیء بتمامه اولی من نقصه الاانهاتتبدل غيرالارض لان‌هذه طبيعيه ظلمانيه مركبـة متناهيه و تلك مثاليه نوريـة بعضها و ظلمانيه بعضها بسيطه غير متناهيه .

قوله (ص۲۸۹، س۹،۱۰) : «فتمد مدالاديـم»

و تبسط لتسع جميع خلايق‌الغيرالمتناهيـة اذ ذلك‌العالم فسيح فارضه اوسع و

هذه‌العبارة اقتباس من‌الاخبار و مراد من‌عدم تناهی ارض‌الآخرة جامعيتها مراتب هذه‌الارض المتعددة بحسب‌الأزمنة اذ لا بعد واحد غير متناه فی ذلك العالم ايضاً كما قرروا فی عالم‌المثال و ان كان عددموجوداته غير متناه نعم‌الارض بمعنی الماهيات القابلة غير متناه ولا بعد فيها ايضاً فلا تری فيها عوجاً ولا امتاً اقتباس عن‌القرآن «يسئلونك عن‌الجبال فقل ينسفها ربی نسفاً فيذرها قاعاً صفصفاً لا تری فيها عوجاً[1] ولا امتا» ففی‌الآية علی‌بعض‌وجوهها ارجاع وجود جبال الانيات الی اصلها الشامخ الفاعلی .

متحد بوديم و يكجوهر همه	بی سرو بی‌پا بُديم آن‌سر همه
يك گهر بوديم همچون آفتاب	بيكره بوديم‌وصافی همچوآب

و علی بعض وجوهها ارجاع‌المركبات الی اصلها القابلی اعنی الامت اوالجوهری فانّك اذانظرت متنازلاً ايّاها الی قوابلها وقع نظرك فی‌الترتيب التنازلی الی‌انحلال المركبات الی‌العناصر و انحلال العناصر الی‌الصورالنوعية ثم الی‌الصورالحسية وهی قاع صاف ليس فيها عوج ولا امت لانّ‌العوج والامت فی كلاالمقامين من الطواری والفيض يأتی من‌الفياض نزولاً و صعوداً بالترتيب والنظام الی يوم‌القيامة.

قوله (ص۲۸۹، س۱۱) : «لانها اليوم»

ای ذلك‌اليوم‌الاخروی و لكنّه اتی باللام‌الحضوری اشارة الی حضوره عند اهل‌الحضور مبسوطة .

قوله (ص۲۸۹، س۱۲) :

«ومن اطلق‌الله حقيقته عن قيدالزمان والمكان....» وجه منور للانكشاف يعرف

۱ــ س ۲ ی ۹٤

ان مجموع الـزمان وما يطابقه من الحركة القطعيه الوضعيه الفلكيه على المشهور او الطبيعية السياله الفلكيه على رأيه (قدس سره) او مجموع مافى الزمان من الزمانيات سواء كانت فيه على وجه الانطباق كالقطعية اولا على وجه الانطباق كالتوسطيه او فى طرفه، كالانيات، كساعة واحدة هى شأن واحد من شئون الله لأن الاتصال الوحدانى قارًا كان او غير قار مساوق للوحدة الشخصية، والآن المقسم للـزمان الى الاعوام والشهور والأسابيع والليالى والايام والساعات والدقايق ونحوها وهو الحد المشترك بينها انما هو فى الذهن ولا تحقق له خارجاً فالزمان مع عدم بدو و منتهى زمانيين لـه وانه من الله و الى الله واحد شخصى من الممكنات و مجلىً شخصى لنـور الله مشتمل على شئون التجليات الواقعة فى كل يوم وساعة «كلَّ يوم هو فى شأن[1]» اى فى آن مضى له تجل غير التجلى فى آن يأتى

« عارفان در دمى دو عيد كنند » [2]

فاذا عرفت هذا الزمان فاعرف زمان القيامة و هو المسمى بالدهر الايسر فانـه مع كون مقدار كل يوم منه خمسين الف سنة فجائت السعه كم شئت كساعه واحدة بل مقدار كل الحركات و وعاء كل الترقيات والوصول الى الغايات الى غاية الغايات مسمى عندالله بالساعة فانّه كساعه واحدة شخصيّة بل كلمح[3] بالبصر بل هو اقرب و كـذا مجموع الامكنة الواقعه فى كل وقت فانها ايضاً متصله واحدة و بعد واحد سواء كانت ابعاضها الخياليّة الحاصلة بحسب التباعد المكانى او ابعاضها الخياليّه الحاصله بحسب التفارق الزمانى و هذا هو المراد بقـوله :فكما اتصلت الآنات. اى العرفيّة فان الآن

١ـ س ١٠ ، ى ٦٢، ٥٥ ، ٢٢

٢ـ س١٦، ى ٧٩ ، ٥٤، ٥٠

٢ـ اوله: عنكبوتان مگس قديد كنند ...

العرفی قدر من اواخر الماضی و قــدر من اوایل المستقبل و لما کان جمیع ابعــاض الماضی والمستقبل هکذا عبرعنها بالآنات فی نظر شهوده اتصلت الامکنة التی فی کل آن لأن کثرة الامکنة بکثرة الآنات فاذاکانت کثرة بالقوة لأنها اتصالیة کان کثرة الامکنة ایضاً بالقوة اتصالیة ، فعلی هذاالقیاس ای علی ماعرفت حکم الاتصال فی الزمان والمکان فاعرفه فی الارض فــانه اتصلت الارض الموجودة الآن الموجودة فی الآزال والآباد ای فی الماضیات والمستقبلات و تعدد الاراضی باعتبار الازمنة کالامکنة فهکذا تصیر الاراضی کلها ارضاً واحدة ای اذا عرفت هذاالمنور من احکام زمان الدنیا و مکانها و ارضها و وحدة هذه الثلاثة مع سعتها فاعرف حکم ارض المحشر و وحدتها اوسع لان ذلک العالم دارالقرار واحتجابات هــذا الزمان و هذاالمکان مطویة هناک فالمتعاقبات فی سلسلة الزمان مجتمعات فی وعاءالدهر و کیف لا یکون ارض الآخرة اوسع و هذه الارض المتعاقبة التی هی مستقرة لهذه المواليــد التی هی کلمات الله التکوینیة التی لا تنفد ولاتبید من صقع تلک الارض المستقرة لها بنحو القرار کما ان زمانها من صقع زمان الآخرة لان ذلک شامل لهذا شمول الیوم علی ساعات و نسبة المتغیر الی الثابت دهر فهذا معنی مدها مدّ الادیــم فیها الخلایق کلها عنــد شهود الملائکة والنبیین والشهداء ای عند مشهودیتهم او عند شاهدیتهم و شاهدیّة الخلق بشاهدیتهم المحیطة والخلق هنــا مع احتجابهم یعقلون بعقل العقل الفعال و ینظرون بنورالله المتعال فکیف یکونون هناک و قد کشف الغطاء کــما قال تعالی : «واشرقت الارض[1] بنور ربها، و وضع الکتاب وجیء بالنبیین والشهداء و قضی بینهم بالحق وهم لایظلمون[2]» لان کل ما یصل الیهم مطلوبات السنة استعداداتهم .

۱ـ س ۳۹، س۶۹

۲ـ س ۵۷، ی ۱۸

قوله (ص۲۸۰، س۲) : «ووضع الموازین فی ارض المحشر»

لکل مکلّف میزان یخصه هذا تأکید لسان سعـة تلك الارض بکثرة الموازین و الا فتفصیل المیزان یأتی بعد ذلك .

قوله (ص۲۹۱، س۲) : «فهذا هو معنی صراط الله......»

و یؤیده ما قیل فی مساحته انها مسیرة ثلاثة آلاف سنه الف علی علو و الف علی استواء و الف علی سفل ففیه اشارة الی مراتب السیر الی الله و فی الله و من اللّه وکل منها مظهر الاسماء الالفیة فهاویه جهنم لیست تحت کل الصراط بل تحت الجِسر ولذا قالوا: الخوف والرجاء للمبتدین من اهل السلوك والقبض والبسط للمتوسّطین والهیبه والاُنس للمنتهین «الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولاهم یَحـزنون[۳]» اولئك لهم الامن وهم مهتدون اللهم الا ان یراد بها المعنی الاعم فتشمل السقوط عن الدرجة العلیا لکل بحسَبـِه .

قوله (ص۲۹۱، س۱۱) : «فللصراط المستقیم وجهان»

کجادّتین دقیقتین فی طریق واحد والانحراف عن الوجه الاول یوجب الهلاك لان خلاف العقیدة الحقّة الایمانیه هوالکفر والکفر هلاکه النفس بخلاف الوقوف علی الوجه الثانی ای ارتکاب الافراط اوالتفریط اللذین هما عدم الحرکة علی صراط الله تعالی فانه لایوجب الهلاکة لانه این العمل واین العلم انما یوجب الجرح والشّق والقطع بحسب الارتکاب للجُرم والجنایة و اسائة الادب .

قوله «ص۲۹۳، س۱۳) : «لا شمال له»

بمعنی ان کلتی یدیه یمین کما ورد: «کلتا یدی ربی یمین» .

قوله (ص۲۹۳، س۱۳) :

«وعند اهل النبوة والکشف بالملک والشیطان» و ینوّره ان مادّة لفظی الملک والملکة واحدة بل الملک بکسر اللام لأنّ للملائکة و للملکات سلطنة و تسخیر للغیر بل الکلمة ایضاً فان الملائکة کلمات الله تعالی کالملکات فان تکلمات الله تعالی مع القلب اذا تکثرت صارت ملکات ومراده (قدس سره) بالملک والشیطان الداخلیّان فلا ینافی تحقق الخارجیین بغیر ذلک و کما لا بد من تخصیص فی الشیطان فی کلامه لا بد من تعمیم له فیراد کل ما هو صاد عن سبیل الله فانّ الانسان کما یتهیّأ للملکیة بغلبة المعرفة والعصمة والطهارة علیه و للشیطانیّة بغلبة المکر والشّیطنة والنکری علیه یتهیّأ للبهیمة والسبعیّة بغلبة الشهوة والغضب .

قوله (ص۲۹٤، س٦) : «*وانما یخلد اهل الجنة.....*»

ان قلت : اذا کانت نفس صاحبه ملکات ارذل کمّاً و کیفا من ملکات فی نفس کافرة و هذه تخلّد فی النار بخلاف تلک او نفس مشرکة صاحب ملکات حمیدة تخلد فی النار بمجرد شرک ساعة فی آخر عمره .قلت: هذه کلها لاجل الخبط والتکفیر السائغین عند المحققین والملیین فالتوبة الصحیحة ان یکون للتائب عزیمة بحیث لو دعاه الثقلان علی ذلک الذنب لم یفعله فاذا شفعت بنور المعرفة فتلک العزیمة التی هی مظهر ارادة الله تکفر جمیع سیئآته و تدکّ بنیانها و هذا النور یمحو ظلماتها و یبدل وجوهها الظلمانیة و یبرز وجوهها النورانیة و هکذا الکلام فی نور الایمان بالنسبة الی ظلمات الملکات الارذل و من هنا ورد :«حب علی حسنة لا یضر معها سیئة[1]» وفی ظلمة غیهب الشرک بالنسبة الی الملکات الحمیدة المخبوطة بل لا محمودیة لها اذا

۱ـ لان حبه حب الله ومن رآه فقد رأ الله والسر فی ذلک ان جهة نورانیة ولایته المتصلة باهل الولایة والمحبة تغلب علی جهة الظلمة الحاصلة من السیئآت .

فقد ما هوالاصل و هوالعلم والمعرفة فتبّاًلصلوة من لا توحيد له و لصومه و لحجه و ساير قرباته .

قوله (ص۲۹۵، س۱،۲) : «قال سبحانه فی قصة ابن نوح انه عمل....»

ای ملکات متأخرة متعاقبة لتکررالعمل فنفسه لیست الاّالملکات المخصوصة کما قلنا فی غررالفرائد :

اذ خـُمـِّرت طینـتنا بالمـلکـَة   و تـلك فینا حصّلت بالحرکة

ثم ان ما ذکره (قدس‌سره) بناءً علی‌قرائة فتح‌المیم لا کسرها و قرئه ایضاً .

قوله (ص۲۹۵، س۲) : «وفی‌الخبر خلق‌الکافر من ذنب‌المؤمن»

انما جعل ذنبه مادة لکفرالکافر لأن المؤمن هوالاصل فینبغی ان یجعل صفاته اصلاً لصفاته کما ان‌الانسان اصل لباقی‌الاکوان فخلق البهایم من شهوته والسباع من غضبه والشیاطین من مکره و هلمّ جرّا کمافی‌الاحادیث و نعم ما قیل: الحمد لله الذی خلق‌الانسان و خلق من فضالته طینة سایرالاکوان .

وجه آخر: ان ذنب‌المؤمن اشنع من‌کفرالکافر ولـذا قالوا: ان عذاب اهل‌ـ الاستعداد للکمال اشد من عذاب غیرهم .

وجه آخر: ان یقال: الکافر هوالملکات الرذیلة الظلمـانیّة و تکرر الذنوب‌ـ الکبیرة مادتها کما ان تکررالصغیرة مادّةالکبیرة فالکفر اماالارتداد بعدالایمان‌ـ التکلیفی واماالکفر الملی بعدالایمان‌الفطری «فطرةالله التی فطرالناس علیها»...... «کل مولود یولد علی‌الفطرة» و اما کفرالشیطنةلأن ملکات‌الرذیلةتسمی بالشیاطین

۱ـ هذاالحدیث مما رواه العامة کالزمخشری والعارف‌الکاشانی فی کتبهم .

قوله (ص۲۹۵، س۱٤) : «فقد اوتی کتابه بیمینه من جهة علیین....»

اما الیمین فلکون الیمین اقوی الجانبین و اقوی جانبی عالم الوجود عالم العقول والسعید کله العقل وقد مر ان المؤمن لاشمال له واما جهة العلو فلان نقوش کتاب عقله یجیء من الفوق ای الملاء الاعلی اوالرب الاعلی بخلاف نقوش کتاب نفس الفجار فانه یجیء من جزئیات عالم المواد و سجن الدنیا اذالمؤمن اما صاحب العقل العملی واما صاحب العقل النظری و اما صاحبها جمیعاً وکل من الثلاثة اما بنحو النقصان و اما بنحو التوسط و اما بنحو الکمال و علی ای تقدیر فهو مُدرِکٌ للکلیات والباقیات الصالحات والاتصال بالکلیات اتصال بعالم العقل وعالم المعنی کما فی الخبر: «ان روح المؤمن اشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها» بخلاف غیره فانه متصل بالجزئیات الداثرة التی کحبب و بصورها الخیالیّة التی هی کأضغاث احلام فهی تجیء من شمال العالم و من الاسفل ثم انّ المصنّف (قدس سره) ذکر حقیقة الکتاب و امارقیقته و صورته فلم یذکره مع انه بصدد بیان معاد الجسمانی و خصوصیاته الجسمانیة کما قال سابقاً والعذر انه احاله علی نظائره السابقة واللاحقة من الصوریات کما قال سابقاً «یمد لك یوم القیامة جسراً محسوساً» ونحو ذلك بعد ما بیّن حقیقة الصراط والجسر و علی کتبه الاخری فتفصیل مذهبه بعد ما علمت حقیقة الکتاب من تحقیقاته انه یشاهد الانسان المحشور بحسه: انه یناول کتاباً جسمانیاً کطومار من العلو او السّفل الحسیین و فیه النقوش الحسیّة والوجودات الکتبیة لاعمال القلبیه والارکانیه و ینظر الیه و یقرئه و ینبغی للجامع الحافظ لاوضاع البرهان والشرع ان یذعن بهذا بل کثیر من اهل القشر لا یجاوزون عن هذا وهو متفق علیه و اقل ما فی الباب فیه وکذا فی المیزان والصراط و نحوهما و اما تحقیق حقایقها و رقایقها جمیعاً فعلی ذمّة اهل

الكمال والتحصيل و هذا كما انه اذاشاهدت النفس فى الرؤيا حقيقة سنى القحط تمثل فى حسها المشترك بصورة البقرات العجاف او ادركت حقايق علميّة تناولت ذايقها الحسيه اللبن .

قوله (ص٢٩٦، س٣،٤) :

«يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سيئآته ...» رؤية الحاصل والجمع على وجهين:

احدهما ان كل ملكة حاصلة عن تكرر تكرّر افعال فهو جمعها و فذلكتها ؛ و

وثانيهما : انه يرى فى ذلك اليوم جميع صور اعماله بنحو الحضور دفعةً واحدة دهريةً و ذلك لان المانع عن حضور الجميع هنا حجاب الزمان و حجاب المكان وحجاب الشواغل و كلها مرتفعة هناك فان الزمان والمكان مطويةً والشواغل كانت من ضرورات البدن الطبيعى والنفس تركته . والفرق بين السعيد والشقى : ان هذه الحيطة فى السعيد سعادته و غاية ابتهاجه و فى الشقى توجب زيادة عذابه و ان السعيد الحقيقى يرى و يعلم ان الكل ملكه والشقى تجرد فى الجملة واستكمل ولا يعلم الا ملكه بل لا يملك نفسه «نسوا الله فانساهم انفسهم» وانما قلنا تجرد فى الجملة لانه يوم كشف الغطاء فيجرد بالنسبة[1] الى الدنيا ولا يبلغ الى تجرد ارباب العقول النظريه فضلاً عن غيرهم من ارباب

١ـ و قد حقق فى مقره ان حصول الملكات الخيالية ملازمة للتجرد والارتفاع عن المادة تجرداً برزخياً و حصول الصور البهيمية نوع استكمال للنفوس الحيوانية و بعد صاحب هذه الملكات و شقاوة النفوس المتصفة بها انما هو بالنسبة الى طرد هذه النفوس عن المقامات الانسانية والصور العقلية المحضة وصاحب هذه الملكات البهيمية فى الآخرة يرى بعدها عن العالم العقلى و يشمئز عن نفسه و عن هذه الصور والعجب ان اشمئزازها يصير مبدءاً للصور الموحشة المظلمة و يذوق عذابها متضاعفة متوالية لانه كلما نضجت جلودها بدله الله جلوداً غيرها وغاية وجود صاحب هذه الصور عذب النار الناشية عن الحرمان و هو واصل الى غاية وجوده ولا يتخلص عن النار و يدور على نفسه بالعذاب الدائم ليس له رافع خارجى ولا دافع داخلى.

اللذاید الروحانية والابتهاجات الربانية لسعة وجودهم و بقائهم بالله بل اصحاب اليمين لا يبلغون لاتصالهم بالصور والامتدادات القارة والغير القارة و هى من ذاتياتها عدم الاجتماع و ليس هذا بسبب الهيولى حتى تفقد بفقدها ولهذا لا يمكنهم قضاء اوطارهم واستيفاء لذايذهم دفعةً واحدةً بل شيئاً فشيئاً لان الامتدادات بصورها موجودة هناك وذاتياتها ذاتياتهم لان النفس باى شیء وجهت مكرراً كثيراً صارت من سنخه متحدة به واذا كان هذا حال اصحاب اليمين فما حال اصحاب الشمال فى تبديل العذاب والنكال كما قال الله تعالى : «كلما نضجت[1] جلودهم بدلناهم جلوداً» واما النّفوس القدسية المتصلة بالكليات والمحيطات مرة بعد اولى و كرّةً بعد اخرى بانوار الليل والنهار فتزيّنت بزينتها فلها الكلية والحيطة والتخلق باخلاقها نعم القوة والاستعداد هناك مفقودة و صورة كل شیء موجودة .

قوله (ص۲۹۷، س۲) :

«ولكل وجه» بيانه ان العالم الطبيعى و ان كان كرةً الا ان عالم الوجود والنور الفعليين كمخروط فان لاحظنا السعة والضيق فقاعدة مخروط النور عند الواجب الواسع العليم تعالى و رأسه عند المواد و ان لاحظنا البساطة والكثرة والانتشار فرأسه عند الواحد الاحد و قاعدته عند المواد والامتداد والحيوة تفيض من حقيقة اسرافيل اعنى العقل الكلى المفيض للحيوة على الكل بل تفيض من اسم المصور و اسم المحيى «هو الذى يصوركم فى الارحام كيف[2] يشاء» فالحيوة تتنزل من الحى القيوم و تمر على الصور فتحيى الصور الاخروية بعد اماتة الصور الطبيعيّة .

۱ـ س ۱٦ ، ی ۱۸ ۲ـ س ۹۸، ی ۲٤

قوله (ص۲۹۷، س۵) : «قال‌الله تعالی فنفخ فی‌الصور فصعق»

«هذا نفخة‌الاماتة وانطفاء نار نورالوجودات المجاريه» ثم نفخ فيه اخرى هذا نفخة‌الاحياء و تشعيل نارالوادى‌الايمن‌من‌نورالوجودالحقيقى «فاذاهم‌قيام‌ينظرون» فما داموا موجودين بوجوداتهم المجازية كانوا منطبجين مخلدين الى ارض‌المـواد فاذا قبضوا عن‌المواد صاروا متحولين الى‌اشرف‌الاوضاع و هوالقيام عندالله ولنظر الى وجهه‌الكريم .

قوله (ص۲۹۷، س۶) : «فاذا تهيأت هذه‌الصور»

اى‌الصورالطبيعية التى فيها قال‌تعالى: «هوالذى يصوركم فى الارحـام كيف يشاء» و قال ايضاً : « ونفخت فيه من‌روحى» قال (قدس‌سره) فى معـاد سفر النفس واعلم ان جميع‌المواد الكونية بصورةالطبيعية قابله» للاشارة بالارواح كـالفحم فى استعداده للاشتعال من جهة ناريّه» كامنه»فيه فالصورالبرزخية كامنه» فيها كلها كمون الحرارة والحمرة فى‌الفحم والارواح كامنةفى‌الصورالبرزخيه» كلـها كمون الاشتعال والانارة فى‌الحرارة ففى‌الاولى زالت‌الصورالطبيـعيّة بالاماتة كـزوال هيئه» المواد والبرودة للفحم بحصول الحمرة والحرارةواستعدت الصورالبرزخية لقبول‌الاستنارة بالارواح استعداد الفخم المحمر المتسخن‌لقبل‌الاشتعال .

قوله (ص۲۹۷، س۷) : «كاستعدادالحشيش فى‌النار التى كمنت فيه»

فان‌الصورالنوعيّة التى للعناصر باقية فى‌المركبات فاذا الحـرارة الناريه» اذا نشبت بممتزج حركت‌الاجزاء الناريّة التى فيـه الى‌الانفصال فيحيل هـذه الاجزاء بمعاونة تلك‌الحرارة ما تلقاه بحركتها من‌لطيف الاجزاء الهوائيّة عن طبيعتها الى

الطبيعة الناريه فيزيد بذلك الاجزاء الناريه التى فى الممتزج و حينئذ اما ان يغلب الحرارة و يستولى عليه فتسخن بها الرطوبة التى فيه و تغلى غلياناً ينفصل به لطيفها عن كثيفها فمتجل الى بساطة الاولى و هو الاحراق و اما ان لا يغلب عليه ولا تفصل اجزائه اما لكثرة الرطوبة او شدة الامتزاج فتسخن الرطوبة التى فيه و تغلى و تفسد فيحصل منه العفونة . قال بقراط :

قوله (ص۲۹۷، س۸،۹) : «فينفخ اسرافيل.....»

متفرع على الاول و اجمال بعد التفصيل و قوله : «تلك الصور...» ان اريد بها الصور المختلطة الطبيعية كما هو الانسب بالاطفاء فلفظ «تلك» باعتبار بُعدها الذكرى فى كلامه بالنسبة الى الصور البرزخية وعلمت: ان شيئية الشىء بالصورة فالمختلطة والبرزخية والاخرويّه كلها واحدة والتفاوت بالضعف والشدة وان اريد بها الصور البرزخية و هو الاظهر من كلامه فانطفائها باعتبار تبدل الصور البرزخيّة بالاخرويّه كما تبدل اولاً الصور الدنيوية بالبرزخيه

واعلم ان من شعب نفخ الصور نفخ روح الايمان وروح العرفان فى قلوب ارباب الذوق والعيان بانفاس متبركة من الولاة والهداة كما قال المولوى المعنوى فى المثنوى

«هين كه اسرافيلِ وقتند اولياء»

وقد نقلنا فى معانى القبر ثلاثة ابيات وبعدها :

ما نمُرديم و بكلّى كاستيم — بانگِ حق آمد همه برخاستيم
بانگ حق اندر حجاب و بى حجيب — آن دهد كو داد مريم را زجيب
اى فناتان، نيست كرده زير پوست — باز گرديد از عدم زآوازِ دوست

کاین‌همه آوازها از شه بـود گرچه از حلقوم عبـدالله بود

قوله (ص۲۹۸، س۱۲) : «فمن ناطق بالحمد لله»

الفرق بين‌الحامدين ان‌الاول يحمدالله على‌الفضايل والثانى يحمده على‌الفواضل والاول افضل و ان‌الاول فى مقام توحيدالصفات والثانى فى مقام توحيدالافعـال و ليس لك ان تجعل‌التفرقة بان‌الاول فى‌مقام‌توحيدالذات كما قال‌الله تعالى «قل‌الله ثم ذرهم» دون‌الثانى لان‌من‌كان فى‌ذلك‌المقام داخل فى‌الاستثناء ولا يشملـه الصعق بل ليس داخلاً فى عموم‌السماوات والارض وعلى اى‌التقادير فهما من ارباب‌البصيرة دون الناطق الآخر فانه من اهل‌الحجاب .

قوله (ص۲۹۸، س۲) : «فى‌القيامتين الصغرى والكبرى»

بل هاهنا قيامة وسطى بل هاهنا صغرى بمعنى آخر غير ما ذكره و هى تحول الكل من‌الصور الطبيعية الدنيويّة الى‌الصور البرزخيّة والوسطى ثلاث تحول‌الكل من‌الصورالبـرزخية الى‌الصورالاخرويّة وتحولها من‌الصور الاخرويه الى المعانى النفسيّة و تحولها من‌المعانى النفسيه الى‌المعانى العقليه كما ان الكـبرى تحولها جميعاً الى مقام‌الفناء فى‌الله والبقاء بالله وبلوغ‌الكل الى‌غاية‌الغايات والقيامة‌الكبرى عبارة اخرى لوصول‌الكل الى غايه الغايات «الا الى‌الله تصيرالامور[1]» .

قوله (ص۲۹۸، س۱٦) : «لم يشكل عليـه‌التصديق بالقيامة الكبرى»

بل من كان فى مقام‌التحقق بذلك‌المضمون كان مطابق‌التصديق بل نفس‌القيامة كما قال‌المولوى فى حق‌الـخاتم «صلى‌الله‌عليه و آله» :

بـا زبان حـال ميگفتى بسى كى ز محشر حشررا پرسد كسى

قوله : «كما قال تعالى : و لله ميراث‌السماوات والارض» الميـراث‌الوجود ـ

الحقیقی الذی هو طردالعدم و هو عین‌العلم والقدرة والارادة و سایر صفات‌الکمال ولم یکن فی‌الواقع الا ملکاً لله تعالی لان‌نسبة‌الشیء الی قابله بالامکان و الی فاعله بالوجوب واشرف‌الماهیات الامکانیّة فی‌مالکیتها للوجود و مساوقاته واستسمنت ذوات اورام و یوم‌البروز حصحص‌الحق .

خود چه جای دوئی موهوم‌است بود زآنِ تو است و مانا بود

والمراد بالسماوات والارض شیئیات ماهیاتهما کما ان‌المراد بالارض فی قوله تعالی : «یرث‌الارض و من علیها» الماهیات اوالصورةالجسمیّة والمراد بـ : «من علیها» فان فناءالکل والکل من‌الله تعالی .

قوله : «بالقیاس الیه» بل هذا هکذا بالقیاس الی‌الدهر المحیط بها و هو وعاء التحولات الطولیّة کما انها وعاءالتحولات‌العرضیّة و هو وهی جمعاً بالقیاس الی السرمد والفناء فی‌السرمدی تعالی شأنه کلمح بالبصر او هو اقرب و یوم‌القیامة وعاء التحولات‌الطولیّة والفناء فی‌الله .

قوله (ص۳۰۰، س۱)

«لان هذه لا یکون ظهورها الا بعد خراب‌العالم...» بخلاف ذلک فانه قبل ایجاد عالم‌الطبیعی و هوالقدرالعملی الذی هو قبل‌المقدرات و عالم‌الذّر و موطن اخذالعهد و هذه عالم‌البرزخ و عالم ظهورالاعمال‌التی هی بعدالمجیء الی هذاالعالم و تحمل التکالیف والاتیان بالاعمال وحصول‌الملکات بعد ذلک تصور الملکات وتجسم فی‌البرزخ والمراد بخراب‌الکل ماذکر من‌التبدلات الطولیّة الاستکمالیّة وانطواء کل ناقص فی کامل واختفاء کل‌ظل فی نورالانوار «تعالی شأنه» و اما

جهةالاتفاق والقدرالمشترك بينهما فهى ان كلاً منهما عالم صورى غير مشوب بالمادة بسيط صورهما غير قائمة بالمادة بل قائمةبذواتها و لذا تسمى مُثُلاً معلقة .

قوله (ص٣٠٠، س٩) : «ان الله لا يتجلى فى صورة مرتين»

هذا كقول الحكماء : «المعدوم لا يعاد بعينه» .

قوله (ص٣٠١، س١١) :

«وهى تحوى على حرور و زمهرير» اصل الحرور «الجربزة الشّيطانيّة» فى الامور المعاشية بكثرة الافكار فى كثير طرق جلب المنافع الجزئيه و دفع المضار الوهميّة واصل البرد الزمهريرى جمود الذهن على التقليدات و خمود القوى فى تدبير البدن .

قوله (ص٣٠١، س٢) :

«وبين اعلاها و قعرها خمس و سبعون مأة من السنين» لعل تعيين هذا العدد باعتبار عدد الكبائر على خلاف فيه و عدد الاخلاق الرذيلة و هذا لا ينافيه التحديد بسبعين سنة الذى سيأتى فى الحديث لان هذا تحديد جهنم فى نفسها و ما سيأتى تحديد مسامته جهنم ذلك المنافق .

و بعبارة اخرى : ذلك تحديد وجودها النفسى و ما سيأتى تحديد وجودها الرابطى و يدور فى «خُلدى» نكتة اخرى فى تعيين ذلك العدد و هى: ان الخصال المذمومة التى هى اطراف الاربعة المتوسطه التى هى اركان العداله و تلك الاطراف افراطها و تفريطها ثمانية: الشرة والخمود للعفّة والتهور والجُبن للشجاعه والتبذير والتقيير للسخاوة والجربزة والبلاهة للحكمة فهى بانضمام الجهل البسيط والجهل المركّب عشرة والاشقياء ليس لهم الا مقام الحيوانية ومادونها فاذا ضربت آثار القوى السبع

النّباتيّة و هى: الغاذية والمنميه والمولدةوالجاذبه والماسكه والهاضمه والدافعه ومدركات القوى العشرالحيوانيّة من المدارك الظاهرة والباطنة فى تلك الخصال العشر صارت مأة و سبعين مرتبة ناريّة ظلمانيه بمعنى: ان ابصارهم بنحوالشرة والخمود والتهوّر والجبن و هكذا الى آخر المراتب و يضاف اليها الخمسة التى هى مراتب معدنيهم و امهاتهم العنصرية وفى النسخ التى رأينا بل و سفرالنفس: خمس و سبعون مأة. بدون الواو و ظاهر انه غلط .

قوله : «وكان سمعهم...» و ذلك لتصرف النبى «صلى الله عليه و آله» و قدرته على اختلاسهم والا فالاصوات الاخرويّة لا يسمع بالسمع الدنيوى .

قوله (ص۳۰۱، س۱۹) : «سبعين خريفاً»

ذكرالخريف بدل السنة لان كل فصول سنتهم خريف لان الخريف له طبع الموت وهم اهل الجهل وليسوا اهل الحيوة واهل العلم احياء .

قوله (ص۳۰۲، س۸) : «هو سفر الطبيعة»

السقر بالقاف : «السقر» ان كان الصعــود جبلاً كما مرّ والا كان مصدراً فهو بالفـــاء .

قوله (ص۳۰۲، س۱۲) : «فكذلك للجنة حقيقية كلية هى روح العالم...»

بيان آخر : حقيقة الجنّة جنه الذات وجنه الصفات و هو قوله : «فادخلى فى عبادى وادخلى جنّتى» و مثالها الكلى هوالجنّة الصوريه التى هى جنة صورالاعمال مقابل المعانى واما جنه المعانى الابداعيه فهى الداخله فى صقع الربوبيه و امثلتها الجزئيه العقول العمليه للمؤمنين و اراداتهم و مشياتهم والمراد بالروح الذى ذكره ـ المصنف (قدس سره) العقل الكلى اوالرحمة الواسعة والمثال الكلى الفلك الاطلس المسمى

بالعرش عندالمتكلمين و على البيان الآخرالذى ذكرنا هذاالمثال الكلى داخل فى مظاهرالجنة لانه من عالم الطبيعة والمصنف(قدس سره) و غيره حيث عدوه مثالاً للجنة نظروا الى انالاطلس كاد ان يلتحق بعالم التجردالمثالى و كذا ما فى الحديث وايضاً لايناله المشاعر الحسية الطبيعية بخلاف الكرسى و هو فلك الثوابت الذى بمحدبة ارض الجنة اذ ينال البصر كواكبه والبصر الظلمانى يظلسها فيصير فى حقّة نيراناً و لذا عدت الافلاك السبعة التى تحت الكرسى من امثلة النار اعنى باعتبار وجودها الرابطى لمدارك اهل الجهل والظلمة .

قوله (ص٣٠٢، س١٧) : «وهو موضع القدمين»

اى الكرسى لما كان مما يناله الحس والحس يمكن ان يكون من ابواب الجنّة اذا كان تحت امرالعقل و يمكن ان يكون باب النار ان لم يكن كان موضع الاثنينيّة و موضع القدمين قدم الصدق التى هى كالقدم اليمنى و قدم الجبار التى هى كالقدم اليسرى و هذه هى التى ورد فى الحديث انه«اذا وضع الجبار قدمه فى النار كسرت عاديتها وانطفت نايرتها» و بالجملة الفيض الى هنا كان واحداً حتى الاطلس الذى هو مستوى الرحمان اذ لا كوكب فيه و لهذا شبّه بالاطلس الخالى عن النقوش .

قوله (ص٣٠٢، س١٨) : «وفيه اصول السدرة التى هى شجرة الزقوم»

اى فى الكرسى اصول «سدرة المنتهى» الذى يضرب فروعها الى الفوق وكلمة التى صفة اصول اى ينبت من اصول السدرة شجرة الزقوم «هاوية» فروعها الى اسفل فالسدرة و شجرة الزقوم كشجرتين متعاكستين تنبتان من اصل واحد او عروق واحدة وهناك اى الى الكرسى تنتهى اعمال الفجار والمنافقين اذ علمت ان حسهم ينفد اليه لاغير وليس لهم سوى المدارك الجزئية فلا يمكنهم الارتقاء الى عالم المفارقات .

قوله (ص٣٠٣، س٢) : «وهى سبعة»

وهى عين ابواب الجنة لان الحواس الظاهرة خمس والباطنة وان كانت خمساً الا ان المدرك منها اثنان «الحس المشترك» باعتبار وجهه الى الباطن و «الوهم و اما الخيال والحافظة» فهما الخزانة و اما «المتخيله» فهى تتصرف لا تدرك و هذه السبع ان صرفت فيما خلقت لاجله كما هو معنى الشكر فى اصطلاح اهل السلوك الى الله كان ابواب الجنان مع ثامن هو العقل الذى هو الباب الاعظم والاّ صارت ابواب النيران .

قوله (ص٣٠٣، س٤) : «وهذا الباب...»

هو فى «السور» اى العقل بالفعل فى العقل بالقوة فان العقل الهيولانى سور" مضروب بين الاقليمين : اقليم الظاهر الذى هو النيران من الموهومات والمتخيّلات والمحسوسات و اقليم الباطن الذى هو الجنان من المعقولات الاولى والثوانى و ان شئت قلت: بين البحرين المِلح الاجاج ،والعذب الفرات .

قوله (ص٣٠٣، س١٢) : «وهى النار»

التأنيث باعتبار الخبر اى العذاب او ظاهره هو النار التى تصعد لهبها واسودادها الى العقول الهيولانية واسودادها لبطلان قوتها و تهيؤها شيئاً فشيئا و لذا يتمنّى الكافر يوم القيامة «ياليتنى كنت ترابا» وهو محال لبطلان التّهيؤ للمعارف .

قوله : «يسمى الاعراف» اى عالى ذلك السور يسمى بالاعراف لانّه من عرَف الفرَس .

قوله (ص٣٠٥، س١٥) : «وهو مقام من اعتدلت كفتا ميزانه»

اذ لو ثقلت احديهما كان من اهل احدى الدارين و لم يكن فى الحايل و فى كتب المصنف اختلاف فى معنى الاعراف ففى بعضها : انه مقام شامخ و انه من المعرفة او

من عرف الفرس و اهله المقربون لان معرفةكل بسيماهم مقام شامخ و هم المتوسمون واصحاب الفراسة الناظرون بنورالله تعالی وفی الحدیث «نحن الاعراف» و فی بعضها مثل هذاالکتاب انه مقام من اعتدلت کفتامیزانه و معرفة کل بسیماهم لیس فیها کثیر شموخ بدلیل قوله تعالی : «لم یدخلوها وهم یطمعون[1]» .

اقول : لیس فیه دلالة علی ذلك لجواز ان یکون قوله تعالی : لم یدخلوها . حالاً من اصحاب الجنة والسلام علیهم تبشیر منهم لهم بالسلامة قبل دخولهم الجنة .

قوله (ص٣٠٣، س١٧) :

«واعلم ان جهنم تحوی علی السماوات والارض......» شروع فی کونها برداً وسلاماً علی الفجرة بعد استیفاء مدة العذاب کما فی تنبیهین الآتین و انها ایضاً مظهر اسماءالله تعالی ولکونها مظهر اسمه القهارواسمه المحیط ستحوی علی السماوات والارض فصارتا محویتین مطویتین کما کانت رتقاء اولاً ففتقناه والمراد : ان لاهل جهنم ایضاً سماء وارضاً و کواکب بحسبهم ظلمانیة، لا کما لاهل الجنة نورانیه .

قوله (ص٣٠٣، س١٩) : «بالحرور علی المقرورین»

و یمکن ان یقرء بالقاف من القرء ای البرد کما یقال قرت عیناه لیتم المقابله مع ما بعده و ان کان للغر ، بالغین المعجمة[المغرورین] ایضاً دلالة علی البرد لان الانخداع من بردالمزاج .

قوله (ص٣٠٤، س١) : «وکذلك طعامهم و شرابهم من شجرةالزقوم»

ای بعد استیفاء مدة العذاب واما قبلها فهی کالمهل «یغلی فی البطون کغلی الحمیم[2]» .

١ـ س ٢، ی ١٠٨ ٢ـ س ٤٤، ی ٤٦

قوله (ص٣٠٤، س١٧) : «فاعلم ا كرةالاثيــر»

اى باعتبار حرارتها و تسخينها ، لعالم‌الكون والفساد و باعتبار تقويم اجزائها للمركّبات و تأثير اشعةّالكواكب فى نضجها معلوم و هذه مضافــة الى نارالطبيعه من‌المنضجات للمواليد الدنيويّة واما منضجات القريبه فالملكات الناريه للكفــار والفجار و اعمالهم المجسمة بالصورالنارية«ان‌الذين يأكلون اموال‌اليتامى ظلماً انمــا يأكلون فى بطونهم ناراً» و ذلك لانه لولاها لمااستتم للمؤمنين وجود و لما استقام نهم اعمال حسنة حتى تجسّمت بالصورالبهيميّة كما قيل :

گــر حرير و قزدرى خود رشته‌اى ور زخارى خسته‌اى خود ، كِشته‌اى

گــر ز دستت رفت ايشــارِ زكوة ميشود آن جوى شيــر آبِ نبــات

فهؤلاءالاشرار فى‌الحقيقة اسباب و آلات و عمّالون و حمّالون للأبرار والأخيار كالانعام و غيرهــا .

قوله (ص٣٠٥، س١٢) : «وفوقه بوجه»

اما فوقيتها فمعلومة و اما تحتيتها فلأنّ‌الأشعّة وان كانت فوقاً الا انها مــالم تنعكس عن‌الاجسام‌الكثيفة لم تسخن ولــم‌تنضــج .

قوله (ص٣٠٥، س٢) : «وكذلك من عرف نشأةالآخرة.....»

اى انها بكلها فوق عالم الطبيعة التى‌هى‌النار ثم عرف موضع‌الجنّة انها فوق نار الآخرة لان تلك مظهراللطف و هذه مظهرالقهر، ثم نارالآخرة فوق نارالدنيا فعلم ان نارالآخرة و نارالطبيعة كلها تحت‌ارض‌الجنّة تنضج فواكهها ومأكولاتها وبالجملة الوجود اينما كان اما خير محض و اما خيرغالب، لكن هذه‌الخيرات‌الاضافية لاهلـ

الجنّة .

قوله (ص٣٠٥، س١٧،١٨) :

«لا يقوم الساعة و على وجه الارض من يقول: الله الله» لان من كان على وجه الأرض بعد لم يقم عندالله والقيامة من القيام عندالله والنهوض عن الاخلاد الى المواد و تبديل الانبطاج الّذى هو شرالاوضاع الى القيام عندالله الذى هو خيرالاوضاع بل العالمان الصوريان هما الارض ومادام توجه النفس الى الصور لم تخرج عن النفسية وعن كونها على الارض و تصير قائمة عندالقيّوم اذا صارت عقلاً طارحاً للكونين غنياً فى الذات والفعل جميعاً بل صار العقل قائماً مجرداً عن الماهية و لأنّه مادام هنا ذاكر و مذكور و طالب و مطلوب كان هنا اثنينيّة و هى تنافى القيامة الكبرى و هى الطمس المحض والمحق الصرف والفناء البحت ولماكان منزلتها منزلة الجنين فمادامت النفس النفس الناطقة لم تخرج من بطن الدنيا بل من بطن التعيّنات و مشيمة عالم الصورة و بالجملة مالم تولد ولادة ثانية كما نقلنا عن المسيح عليه السلام لن يلج ..... لن يصل الى فضاء الجبروت و فناء اللاهوت .

واعلم انه يستفاد من هذا الحديث الشريف جواز ذكرالله الله كما قال شيخنا المحقق البهائى (قدس سره) فى بعض مقالاته بالفارسية .

میگو با ذوق و دل آگاه «الله، الله، الله ، الله»

و عن بعض اهل الذكر انه جرت عادة كثير من القوم بذكر «لا اله الاّ الله» و جرت عادتى بذكر لفظ الجلالة اعنى الله لان الانفاس مبيدة فخشيت ان اقبض و انا فى موحش لا وانما قال ذلك لان الذاكر بكلمة التوحيد لابد ان ينظر فى قوله : لا اله الى الماهيات الامكانية بنحو السرابيّة «ان هى الاسماء سمّيتموها انتم و آباؤكم» وهى نفى صرف

و باطل محض و فی‌الاستثناء الی حقیقةالوجودالصرف بنحو انهاالشیء بحقیقةالشیئیة

قوله (ص۳۰٦، س۹) : «واذا مات کل واحد»

یعنی ماقلنا: ان من‌مات فقدقامت علیه قیامته الی هنا حکم‌القیامةالصغری واما الکبری فهی موت‌الکل فما تری من‌الوصول الی‌الغایة فی کل اعرف فی‌الکل «ما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة» والعقل یعرف‌الکلی لاالمشاعر لکن الوصول فی ازمنة غیر متناهیة یسع‌الغیرالمتناهی اذلکل شیء مدة بحسبه .

قوله (ص۳۰٦، س۱۱) : «فلم یبق لانوارالکواکب»

ای لم یبق عندالتجلی الاعظم لانوار شموس‌العقول، و اقمارالنفوس و نجوم القوی ظهور بل‌الظهور لنورالانوار خاصة کما لم یبق لانوار الکواکب فی عالم الشهادة ظهور عند طلوع‌الشمس الحسیّةفکأنّما قامت قیامته عنده .

قوله (ص۳۰٦، س۱۳) : «فجمع‌الشمس والقمر»

قد یسئل انه یستفاد من هذه‌الآیة :ان‌القیامة یقع فی ثامن والعشرین من شهرنا لان‌الاجماع فیه و یستفاد من قوله تعالی‌وخسف‌القمر یقع فی‌الرابع عشر لان‌المقابلة التی یقع‌الانخساف عندها فیه فاین‌التوفیق ؟

والجواب من وجهین : احدهما انّک عرفت غیر مرّة ان‌القیامة تقع فی باطن العالم و انها فی‌السلسلة الطولیة الصعودیّة فهی عند اجتماع‌النفس والعقل ای‌تحول النفس من‌النفسیة الی‌العقلیة بل کما قال‌المصنف (قدس‌سره) متصل کل مستفیض بمفیضه واجتماع‌المفیضین یسری الی‌مظهریهما بان سری‌القمر مَظهراً للشمس بحیث یری انارته فی‌اللیل المقمر انارتها و اخلاقه‌الکتان ، اخلاقهما و کذا آثاره الاخری آثارها فهذا معنی اجتماع‌الشمس والقمر .

و ثانيهما : ان يوم‌القيامة يوم دهرى والمتعاقبات فى سلسلة‌الزمان مجتمعات فى وعاءالدهر والازمنة والـزمانيات بالنسبة الى‌المبادى العالية فضلاً عن مبدء المبادى كالآن .

قوله : «لانها ابداً فى‌الزلزال والاندكاك.....» اى‌فى‌الحركة‌الجوهرية والتطور والتغيير‌الاستكمالى مترقياً الى‌الله تعالى امّاالارض فكما قال‌الله تعالى : «يا ايهاالناس ان كنتم فى ريب من‌البعث ، فانا خلقناكم‌من‌تراب....» فالتراب تتـحول فى‌الغايات الى منتهى‌النهايات واماالجبال فكذلك بالتناشر و صيرورتها «كثيباً مهيلاً....... ، ثمّ تراباً» وما يقطع طريقة منهما ولم يصل الى‌باب‌الابواب وهو مظهر اسم‌الجلالة وهوالله فتتحول الى‌مظاهر اسمائه‌الاخرى كالاسماءالتشبيهية‌مثل «السميع و البصير» و المدرك الخبير» حتى ان‌الجمادات صورهاالمادية تتحول الى صورها البـرزخيّة والاخروية القائمة بذواتها فتصير‌مظاهر اسمائه‌كالقائم‌والدائم‌والمصوروالمبشّر والنذرونحوها وكما ان مبدءالمبادى وجود بسيط‌مبسوط‌محيط بكل‌المبادى حتى‌المبادى المقارنة كذلك من حيث انه غاية‌الغايات وجودواحدبالوحدة الجمعية الحقّة الحقيقية محيط بكل‌الغايات اى: كلها شئونه و فنونه‌فالكل‌واصلة الى غاية‌الغايات سواء" توجّهت‌الى باب‌الابواب ثم الى‌الله ، او الى‌الابواب‌الاخرى ثم اليه باسمائه ثم مراده (قدس‌سره) بخشية‌الله ، قهـرالله عند تجليه [بـاسمه]الاعظـم .

قوله : «فاذا كشف‌الغطاء يرجع كل شىء على اصله...» اى‌على غاياتها المحاطة الغاية الغايات سواء كانت اسمائه‌التنزيهيّة اوالتشبيهية اللطفية اوالقهرية بل‌الاصل فى‌الوجود هوالاضافة الى‌الله «مـا رأيت‌شيئاً الا و رأيت‌الله[1] قبله...» و اضافته الى

١ـ «......و بعده و معه و فيه» و نقل اصحاب‌الحديث‌هذاالخبر عن‌اميرالمومنين و هذاالحديث لب لبـاب

الماهيّة وضع على خلاف الاصل لانها «كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء» .

قوله (ص۳۰۷، س٦): «فليس لها فى مشهد آخر هذا النحو من الوجود»

فان السماوات والارض «وما فيهن وما بينهن» وجودها منوط بوجود الانسان فاذا فنى فنت وقد قلت فى سالف الزمان فى ابيات :

« بى انتظار محشر حق ، بين فناى كل »

قوله (ص ۳۰۷، س۸) : «بمشعر اخروى»

اى بحسب كمال المشاعر المشاهدين المكتسب فى النشأة الاولى فان يشاهد حقايقها الكليه العقليّة فمشعره اعلى المشاعر و ان يشاهد حقيقة الحقايق فبمشعر ينظر بنور الله و ان يشاهد رقايقها البرزخيّة والاخرويه فبمشاعر جزئيه ولكن ملكوتية مثاليّة مجردة عن المادة والوضع و على اى تقدير ليس بهذه المشاعر الدنيوية لانها لا تدرك الا هذه الماديات و ذوات الاوضاع وكلها فانية هناك .

قوله : «فيشاهد الجبال.....» حال الجبال فى القيامة على ما فى الآيتين مختلفة وفى الآية الاخرى ذكر حالها بنحو آخر وهى قوله تعالى : «يوم ترجف الارض والجبال ، فكانت الجبال كثيباً مهيلا» والتوفيق انها باعتبار مراتب الفناء المتدرجة او باعتبار مقامات اصحابها ففى مرتبة من مقام تصير كثيباً مهيلاً والكثيب هو المجتمع من الرمل والمَهيل ان يكون اذا حرك اسفله تنازل «اعليها» و فى مرتبة و مقام تصير «كالعِهن المنقوش» و معلوم انه اضعف من كثيب و فى مرتبة و مقام تضمحل و

التوحيد و غاية بيان مقام التوحيد الموحدين و منه يستفاد توحيد خاصة الخاصة و منه يظهر اصل ظهور الوحدة فى الكثرة و فناء الكثرة فى الوحدة و منه يعلم سر معية الحق مع الخلق و تقوم الخلق بالحق و يعلم كيفية كون الخلق صورة الحق و .....

تتلاشى مطلقاً كما قال تعالى : «فقل ينسفها ربى نسفاً» .

قوله (ك٣٠٧، س١٢،١٣) : «تأكل بعضها بعضاً.......»

و تصول الاول كنارالاكبر الكباير بالنسبة الى الكبيرة كقتل النفس المحترمة والغيبه والثانى كما فى معصيه تجر الى معصيه كشرب الخمر اذاانجر الى الزنا .

قوله : «وهذه النار .....» هذا الى آخره يدل على ان يكون للنار دخول فى الافئدة وقد سبق ان لها اطلاعاً عليها لادخولاً والتوفيق ان للآية وجوهاً وتلك النار هى الجسمانيه فلها اطلاع على الافئدة لادخول لغلق باب الافئدة عليها و هذه التى يدخل عليها نار روحانية تحرق الروح والفؤاد من اهل الاستعداد المقصّرين .

قوله : «ونادوا اصحاب الجنة . الى قوله : و حرمه على الكافرين» هذه الاقاويل تقال بينهم هاهنا ايضاً عند طلب كل طائفةمقام الاخرى طلباً صادقاً او كاذباً بلسان الحال والاحوال تصور هناك بالصور المناسبة لها .

قوله (ص٣٠٨، س٩): «والمتخلصون...»

اى الذين خلصوا من التعلق بعالمى الصور و صعدوا الى الروح الاكبر واتّصلوا بعالم المعنى ، نعم ما قيل :

خلاف طريقت بود كاوليــاء　　　تمنا كنند از خــدا جز خــدا

و قال المولوى :

از خدا غيراز خدا را خواستن　　　ظنِّ افــزونيست كلّى كاستن

قوله (ص٣١٠، س٢) : «لاكتاب الاعمال»

فانه يؤتى لكل الاشقياء بشمالهم واما ايتاء كتاب الاحكام المنزّل على نبىّ عصره ومن خلفه ففيه تعريض عليه و تفريع لرأسه باتّك اسأت الادب اسائةً عظيمة حيث

نبذت احكام‌الله وراءظهرك فى‌الدنيافخاصيةذلك‌العمل‌الشنيع ان يقال لك من خلفك‌خذ كتاب احكام‌الله المتعلق بافعالك و آدابك‌ومعارفك و كذا اغيارك من وراء ظهـرك لتشعل و تحترقها بالنار «التى تطلع على‌الافئدة» .

قوله (ص۳۱۰، س۳) : «فيجعل فيهاالكتب والصحايف»

فيه اشارة الى تصحيح ما قاله بعض‌المتكلمين من ان‌المـراد من وزن‌الاعمال وزن دفاترها و صحايفها التى فيها وجودهاالكتبى هرباً من اشكال وزن‌الاعراض فكل من كان مفردات نقوش اعماله اكثـر كان‌وزن قراطيسها او الواحها الاخروى اثقـل لكن لا يلايمه قوله : كما يوزن هاهنا.....

فتوجيه كلامه انه يوزن كتب‌الاعمال و صحايفها بكتاب‌الله و صحفه و تقابل بها ليروا انها موافقة احكامها او مخالفة فان‌وافقتها فنـعم‌الوفاق و ان خالفتها فبئس الخلاف و اما ، زنةالنفوس التى هى حقايق الكتب والصـحايف بنفوس الانبيـاء والاولياء اعمالهم باعمالهم و علومهم بعلومهم فهى و ان كانت حق‌الوزن بميزان‌الحق الا انها ليست جسمانية و كذا وزن‌العلـوم‌بميزان‌التعادل ايضاً بطـريق اولى والجمع هوالمذهب الفحل والرأى‌الجزل .

قوله (ص۳۱۰،س۷،۸) : «الا لااله الاالله»

هذاالاستثناء مخصوص بذى‌الكفتين الذى لاظهار الترجيح واما الوزن لاظهار «الصحة واللاصحة» فتقبله التوحيد فيوزن‌توحيدالموحدين بموازين‌الانبياء والاولياء والتوحيد الخاصى بالخصيصى والخصيصى‌بالاخصى نعم بعض مراتبه الشديدة واللاشدة لا تقبل‌الوزن و هم‌الذين قال‌المصنف(قدس سره) فيهم فى سفرالنفس : «انّهم كسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم‌الموازين‌والاعمال والانحراف فيها والاعتدال

الى عالم المعارف والمقامات والاحوال ومطالعة انوارالجمال والجلال على الاتصال ففنوا عن ذواتهم و بقوا بالحق المتعال[1]» .

قوله : «كما يدل عليه حديث صاحب السجلات» جمع سجل اى الدفتر فقد ورد: ان شخصاً لم يعمل قط خيراً الا انه تلفظ يوماً بكلمة «لااله الاّ الله» مخلصاً فيوزع يوم القيامة فى مقابله: «تسعه و تسعون» سجلاً من اعمال الشرع كل سجل كما بين المشرق والمغرب و يترجح على جميع السجلات .

فظاهر الحديث المقابلة ، و لذا لم يكتف المصنف بالمقابلة وزاد عليها المعادلة وعدم الادخال الذى قاله المصنف (قدس سره) لا ينافيه الادخال المستنبط من الحديث لان هذا الادخال باعتبار لفظه و ان الاسم غير المسمى بوجه و وجه الشىء غيره بوجه وعدم الادخال كالترجيح باعتبار حقيقته وان الاسم عين المسمى وان وجه الشىء و عنوانه بما هو آلة لحاظه «هوهو» .

قوله (ص۳۱۰، س۱۲) : «لان اعمال خيرهم محبوطة»

كما قال تعالى : «حبطت اعمالهم ، وقال لئن اشركت ليحبطنّ عملك» الحبط والتكفير بظاهرهما من المشكلات كيف والوجود لا ينقلب الى العدم و حيثيّة الوجود كاشفة عن حيثيه الوجوب و كلّ موجود كما لا يرتفع عن مرتبة عن مراتب نفس الامر وهى مرتبته و حدّه من الوجود، كذلك لايرتفع عن مطلق نفس الامر، لان انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع افرادها و رفع الشىء برفع جميع مراتبه و برزاته والشىء اذا انتفى عن لوح المادّة فهو تثبت فى الواح النفوس المنطبعة و عالم المثال وفى الالواح العالية والاقلام الشامخه و فى علم الله تعالى و «ان المتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى

۱ــ وهم لشدة فنائهم فى الخق و ترفعهم عن الخلق ما بقى لهم جهة الخلقية و مقامهم فوق الموازين القائمة

وعاءالدهر» و ان کل ممکن محفوف بالضرورتین و ان کل قضیـّة مطلقه‌ٔ عامه‌ٔ وعقد فعلی لا یخلو عن‌الوجوب‌اللاحق .

فاعلم ان حبط‌الاعمال اطفاء وجوهها النورانیـّة وابراز وجوهـها الظلمانیه‌ٔ اذ علمت ان لکل ممکن جهة نورانیه‌ٔ و جهه‌ٔظلمانیه‌ٔ الاولی : وجهه الی ربه . والثانیه‌ٔ: وجهه الی نفسه . والتکفیر عن سیئآت المسیئین بعکس ذلک ولا سیما ان‌السیئة شرٌ والشرٌ مجعول فی‌القضاء الالهی بالعرض‌بـل اذا فحـّصنا و ابحثنا عما دخل فیهـا بالذات و عما نسب الیها بالعرض ظهر لنـا انها اعدام‌منمحیة لایحاذی بها شیءوجودی فی‌الخارج ولذا قال تعالی : «فاولئك یبدل‌الله[1] سیئآتهم حسنات» ای یکمن وجوهها الظلمانیة و اضافتها الی انفسها و انفسهم ویبرز وجوهها النورانیـّة الی‌الله الی‌الله فان کانت وجودیات کالجهل المرکـّب والزنـاوالسرقة و شـُرب‌الخـَمر و نحوها فظاهر و ان کانت عدمیات کالجهل البسیط و تـرك‌الصلوة و ترك‌الجهاد و منع‌الزکوة ونحوها فباعتبار انها اعدام ملکات لها حظوظ ضعیفة من‌الوجود وکلاَالقبلین مما یطلق علیه لفظ‌الشر فالموهوم ینمحی والمعلوم یبقی

قوله (ص۳۱۰، س۱۷) : «فالمستقیم»

ای‌الخط المستقیم الذی حطـّه «صلی‌الله علیه و آله» هوالتوحید الخلص الذی سلکه‌الانبیاء من‌الوحدة فی‌الکثرة والکثرة فی‌الوحدة والوحدة الممنوعة والکثره‌ٔ بمعنی البینونة العزلیه‌ٔ من‌الخطوط المعوّجـَة والتنزیه فی عین‌التشبیه والتشبیه فی عین‌التنزیـه من‌المستقیم والتنزیه‌الصرف وکـذاالتشبیه المحض من‌المعوجـَة و منـ

۱ـ سورة ۸۹، آیة ۲۸ .

المستقيم والخفاء من فرط الظهور والبعد من فرط القرب بحيث الدنو هذه و نحوها فی استقامة الذی اشار اليه .

قوله : «من صقع الله تعالی» ويدور فی خلدی ان يكون ساق مخفف ساقی ای يكشف عن ساقی الكوثر كما ورد انه لا يعرف حقيقته علی العالی الاعلی الاالله ورسوله محمد «صلی الله عليه و آله» و يدعون الی السجود ای يدعی كل من الامام والمأمومين الی السجود لله الواحد المعبود .

« الكل عبارة و انت المعنی [۱]»

وهذا المعنی جعله الله قسطی بمنه وجوده و لم ار لغيری كل ميسّر لما خلق له و باقی الآية كما عرفته .

قوله (ص۳۱۲، س۷) : «لانه حسر للجميع»

ای ظهر" اعلم ان حَسر بفتح السين بمعنی ظهَر وانكشف و بكسر السين [حَسِر] بمعنی تلهف كما فی القاموس و انما جعلوا يوم الحسرة من الاول دون الثانی ای كانوا ملتهفين ولو جعل من باب التغليب فالرحمة سابقة علی الغضب واما ظهور الخلود فللطائفتين .

قوله (ص۳۱۲، س۱۸) : «واما المادبة فهی لاهل الجنة»

فی القاموس : «والمأدبة بالضم والمادبة والمادبه: طعام صنع لدعوة او عروس» فهذه بشارة لهم كما قاله المصنف (قدس سره) لكونها انموزجاً من النعيم الذی بعدها والدرمكة كالدرمك علی ما فی القاموس «دقيق الحواری؛ والحواری بضم الحاء و تشديد الواو و فتح الراء لدقيق الابيض وهو لباب الدقيق» اقول: المراد بالدرمكة هنا

۱ـ «يا من هو للقلوب مقناطيس»

الخبزالحوارى و هوالذى نخل مرة بعـدمرة و منهالحوارى بفتحالحاء و كسرالراء الذى جمعهالحواريون اىالخلص من اصحابالمسيح عليهالسلام او منالتحوير اى التبييض فقوله : «بيضاء نقيّة» صفةموضحة .

قوله : «فى عنصرالماء ...» اىالماء الـذى جزء غالب لبدنالحيوان البـحرى والاولى ان يقال : فيه اشارة الى وفورالحيوة و فيه سبك حيوة من حيوة من حيوة لانالكبد بيت الدم و هو مـركبالحيوةوالحيوة حيوان بحرى عنصرهالغالب مـاء وهو صورةالحيوة والمسكن له بحر هـومنبعالحيوة فهنا سبك حيوة من حيوة من حيوة كما فىالمقابل سبك مماة من مماة من مماة .

قوله (ص۳۱۳، س٦) : «والارض محمولة على قرنالثور»

تأويل كونالارض محمولة علىالثوروجهان: .

احدهما : الطبيعة المسكنة اياها فىالمركز بمشابهةالبرد واليبس فيهما.

و ثانيهما : جهنم التى على صورةالجاموس و كونها محمولة عليها انالارض من حيث هى دنيا معنى جهنم و جهنم صورتهاستبرز او ان الارض و اهلها و هىالدنيـا بما هى جزئيات داثرة زايلة عماتها كما سيجيىء علىالاعمال السيّئة والملكات الرذيلة التى هى حقيقة جهنـم و كونها محمولة علىالحوت ان قوامها و قوام اهلـها على وجودالقائم من آلالحقيقة المحمديه البيضاء خاتمة العقول الكليه لانه عليه سلامـ الله تعالى هوالبرجالثانى عشر من بـروجفلكالولاية و سماءالهداية التى هى مجالى شمسالحقيقه والبرجالثانى عشر من فلكعالمالشهادة لشمس الحس هو برج الحوت والعوالم متطابقة وايضاً الحوت حيوان بحرى و هو سلامالله عليه سابح بحارالحقيقة حى بحيوةالله تعالى ثم انالهاتين المأدبةوالمندبة صورتاً دلالة الدليل الاول على

الخير والمغوى الاول على‌الشر فى دارالدنيا كمن يرشد مسترشداً الى كامل مكمّل وكجليس ضال مضل يغوى من هو ضعيف‌العقل .

قوله (ص٣١٣، س١٥، ١٦) : «مع اتفاقهم على عدم خروج‌الكفار منها»

و ذلك لانه مع دلالة‌الكتاب والسنّة على‌الخلود [1] ضرورى الدين و ضرورى‌ـ الدين مثل ضرورة‌العقل فى‌الغناء عن‌الدليل‌لكن دعوى‌الاتفاق ينافيه ما قيل: ان‌الخلود يجيىء بمعنى‌الزمان الطويل كقولهم وقف‌مخلد و حبس مؤبّد و لكنه لنُدرة هذا‌ـ القول لم يعبأ به و لان قولهم هذا من‌الاقوال المجازية .

قوله (ص٣١٤، س٤) : «الا ان‌الدوام لكل منهما على معنى آخر»

لعله يؤمى الى ان‌الدوام فى‌النار نوعى فنوع‌الجهنمى محفوظ بتعاقب‌الاشخاص الا انه لا يمكن تخطئته (قدس‌سره) بذلك‌لانه تفوه بالدوام فى جانب‌الشر والالم ايضاً ولا يجوز تحريف كلماته و اقول : ليس خلودالعذاب مثل خلودالكون فى جهنم من ضروريات الدين ولاالكتاب ولاالسّنة‌ناصّين فى دوام‌الايلام من‌الله تعالى ، الا ان الخلود مطلقاً ادخل فى‌الانزجار وادعى الى‌تكميل النفس و تعديل‌النظام فيجب‌القول به و قولهم : «ان‌القسر لا يكون دائمياً ولااكثرياً» يمكن الجواب عنه بان شقاوة‌الكفر صارت جوهريّة والملكات الرذيلة جوهريه والعادات السوء طبيعه ثانيه و ليس‌هنا نور ايمان حتى يكفرها و يزيلها كما فى‌الفجار من‌المؤمنين فلا جرم لا يزول والفطرة الانسانيه التى تميزالخبيث من‌الطيب‌باقيه‌غير راضية بهذه‌القرناء فصارت مثل مركب القوى اذ ليس احديهما طبيعية والاخرى عرضية بل كلتاهما طبيعيتان و بعض كلمات‌ـ

---

[1] ــ واعلم ان ادعاء كون‌الخلود فى‌النار و تعذيب اهل‌النار على‌الدوام من‌الضروريات غير مسموع مع انه قد ورد من انــه‌سبقت رحمته غضبه و انه اذا وعدالحق‌الناس بالعذاب فهو فى‌القيامة بالخيار .

المصنف (قدس سره) متشابهة ولكن كلامه فى رسالته المسماة بالحكمة العرشية محكم فليرد المتشابه الى المحكم و هى آخر مصنفاته فقال فيها بعد ما نقل عن الشيخ محيى الدين القول بانقطاع العذاب «واما انا فالذى لاح لى بما انا مشتغل به من الرياضات العلمية والعملية ان دار الجحيم ليست بدار النعيم وانما هى موضع آلام و محن و فيها العذاب الدائم لكن آلامها متفننة متجددة على الاستمرار بالانقطاع والخلود فيها متبدلة وليست هناك موضع راحة واطمينان لان منزلتها من ذلك العالم منزلة عالم الكون والفساد[1] من هذا العالم» انتهى كلامه (قدس سره) .

قوله (ص۳۱٤، س۱۰) :

و قال سبحانه : «ولو شئنا لآتينا[2] كل نفس.....» قد تقرر فى محله ان صدق الشرطية لا يستلزم تحقق المقدم ولا امكانه بل الشرطية تتألف من واجبين ومن ممتنعين وغيرهما فالمعنى : انا لما كنا عين العلم والقدرة والمشية والاختيار فلو شئنا هدينا الكل ، ولكن لم يقتض حكمتنا ذلك وحق القول كذا فهذا مثل قوله تعالى : «الم تر الى[3] ربك كيف مد الظل ولـو شاء لجعله ساكناً» هذا اذا اريد الهداية التكليفية واما اذا ريد لهداية التكوينية فالامر بالعكس

قوله : «لاهمال ساير الطبقات.... و قال بعض العرفاء : من تمامية العالم وجود العالم الناقص ايضاً اذ لا موجود الا و هو اما خير محض و اما خير غالب .

قوله (ص۳۱۵، س۳) :

«والله متجل بجميع الاسماء فى جميع المقامات والمراتب» بل المجالى ذاتية فى

۱ـ الحكمة العرشية ط ت ۱۳۱۳ هـ ق ص ٥٦ واعلم ان كلماته متناقضة و هو (ره) رجع عن عقيدته بماقاله فى العرشية و صرح نفسه بانه بعد الرياضات صار مستبصرا و هو ينافى ما ذكره المحشى الحكيم (قده)

۲ـ س ۳۲، ی ۱۳

۳ـ س ۲٥، ی ٤۷

الاسماء كما هو حكم كل مرآت فانها متحدة مع المرئى اذالمرآت لا تمكن من البروز تحت المرئى و هى محتجبه به و اذا كانت المرائى المتأصله كالماء والبلور ونحوهما كذلك فما حدسك بالمرائى الاعتبارية التى شأنها الكمون والخفاء كالماهيات السرابيّة التى ما شمت رائحة الوجود والظهور وقدقلنا فى موضع آخر: ان السالكين فى البدايات يرون الاشياء مظاهر الاسماء والصفات و فى الأوساط من سلوكهم لا يرون المظاهر و يرون الاسماء والصفات و فى النهايات يفنون فى نور الذات ولا يرون الاسماء والصفات كما قال على عليه السلام [1] .

قوله (ص٣١٥، س٩) : «*لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه*»

قالو : مثل اهل الدنيا يلتذون بما هم عليه وهم ديدان عالم العناصر و شأنهم كشأنها ولو انقذوا عماهم عليه الى روح المعارف و ريحان العلوم لتأذوا وهم فرحون بالامور الداثرة المغيّات بالغايات الوهميّة .

اقول : هذا بحسب جبلة البدن وفطرتهم الثانية الطبيعه و اما بحسب فطرتهم الاولى وهى لم تبطل فهذه الاباطيل لا تلايمهم و اذا كشف الغطاء تألّموا غاية التألّم [2] .

قوله (ص٣١٥، س١٥) : «*حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة.......*»

هذا بظاهره ينافى ما سبق من قوله (قدس سره) مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها اللهم الا ان يوجّه بان مراد هذا البعض من الجنّة ملايمه النار و من جهنم عدم ملايمتها .

١ـ الحقيقة صحوالمعلوم و محوالموهوم ، والحقيقة : هتك الستر و كشف السر..... و هى نور يشرق من صبح الازل... و قال ايضاً كمال التوحيد نفى الصفات عنه....

٢ـ والملائم للطبع مناف للعذاب والتألم و سيأتى مناتحقيق هذه العويصة «ج»

قوله (ص۳۱٦، س٤) : «ان لا یعذب احداً عذاباً»

ولعله یشیر الیه ما فی دعاء کمیل عن امیرالمؤمنین علی علیه السلام فبالیقین اقطع لولا ما حکمت به من تعذیب جاحدیك و قضیت به من اخلاد معاندیك لجعلت النار کلها برداً و سلاماً وما کانت لاحد فیها مقراً ولا مقاماً لکنّك تقدست اسماؤك اقسمت ان تملأها من الکافرین من الجنّة والناس اجمعین وان تخلد فیها المعاندین فذکر علیه السلام نفی العموم اولا واکتفی بالملاء والتخلید ثانیاً .

قوله (ص۳۱٦، س٥) : «الا لاجل ایصالهم......»

بل ذلك لازم اعمالهم کما فی الحدیث «انما هی اعمالکم ترد الیکم» .

قوله (ص۳۱۷، س۳) :

«قال تعالی : و قضی ربّك ان لا تعبدوا الا ایاه [۳]» و فی الاسماء الجوشنیة «یا من لا یعبد الا ایاه» لکن الآیة تدل علی مطلوبه ان کان لا تعبدوا نفیاً ساقط النون بالناصب لا نهیاً ساقط النون بالجازم .

قوله (ص۳۱۷، س۸) : «فهو کالدواب»

فهو صاحب الحجاب العظیم لا العذاب الالیم بخلاف الثانی کما سیقول فیکون عذابه الیماً .

قوله (ص۳۱۸، س۱۲) : «ومما استدل به علی ذلك......»

وجهه : ان اصحاب الشیء یطلق علی من یأنس به و یلایمه کأصحاب القران و اصحاب العلم والعرفان و اصحاب النبی ونحو ذلك .

ان قلت : اکثر آیات التعذیب وقعت بلفظ الشرط کقوله تعالی : «من یعمل [٤] سوء

۳- س ۱۷، ی ۲٤ ٤- س ٤، ی ۱۲۲

یجزیه» ؛ ومن یعمل مثقال ذرة شراً یره»اوالمتضمن لمعنی‌الشرط مثل‌الموصول فی الذین کفروا و نحوه و صدق‌الشرطیة لایستلزم صدق‌المقدم ولا یصادمه وجوبه او امتناعه و مجعولیة الشر والسوء لکونهما عدمین ممتنعة و کذا جاعلیه الممکن ؟ .

قلت : هذاالمعنی و امثاله تدقیقات فلسفیة والقران منزل بلسان‌القوم ولایفهمون منها ما ذکرتم علی ان مجعولیة الشر لا یمکن للوجود لانه دون المجعولیة و اما للجهات العدمیه فلا مانع و کذا جاعلیه الممکن غیر سایغة للوجود واما لسنخه‌فسایغة لان علة الوجود وجود و علة العدم عدم‌و علة الماهیه ماهیه [1] والمکلف له ذات نورانیه هی‌الوجود و ذات ظلمانیه هی‌الماهیة .

قوله : «و سبقت الرحمة الغضب لاینافی العذاب» لانها الرحمه الرحمانیه التی وسعت المؤمن والکافر والمتقی والفاجر و هذه‌التی اغتر بها ابلیس حیث قال تعالی : «ورحمتی وسعت کل شیء[2]» وانه‌داخل فی عموم کل شیء و انت تعلم انها لا تنفع بحاله .

قوله (ص۳۱۹، س۸) : «لاتنفعه‌الطاعات»

و فی‌الدعاء : «اللهم ان‌الطاعة تسرك وان المعصیة لا تضرك فهبنی ما یسرك واغفرلی مالا یضرك یاارحم‌الراحمین» وفی‌دعاء ابی‌حمزة‌الثمالی (رض) عن سید الساجدین «علیه‌السلام» ما مضمونه مافی‌مناجات شیخ عبدالله الانصاری بالفارسیة «الهی چون من معصیت می‌کردم دوست‌تو محمد (صلی‌الله علیه وآله) غمگین میشد و دشمن تو ابلیس شاد ، فردا اگر عقوبت‌کنی نیز دوست تو غمگین گردد و دشمن

۱ــ هذاالکلام من‌الشیخ و نقل عنه المصنف والمحشی

۲ــ س ۷، ی ۱۵۵

تو شاد، الهی دو شادی را بدشمن مده‌و دو اندوه را بـر دل دوست منه....» .
فهذا اقتباس من ذلك‌الدعاء المبارك .

قوله (ص۳۱۹، س۱۲) :
«لان كون‌الشيء عذاباً من وجه لا ينافى كونه رحمةً من‌وجه‌آخر» فان‌السمندر والحوت كل واحد منهما يرى‌الآخر فى‌العذاب بحسب وقوع هذا فى‌الماء البارد و وقوع ذاك فى‌النار الحارة و نشأة العلم‌ايضاً من مراتب نفس‌الامر و هذا قياس .

قوله (ص۳۲۰، س۹) : «لا يلحق آخره باوله.....»
هذا مقتضى اسم‌الله السريع فانه سريع فى تفنن‌التجلى كل آن هو فى شأن ففى كل آن طلوع نور فهو نهار تجل .

قوله (ص۳۲۱، س۹) : «و حده من فوق فلك‌البروج......»
لان هذه‌الدار عالم‌الحس و نفوذالحس الى فلك‌البروج باعتبار كواكبه و قد مر ان‌الكواكب والطبقات السبع من‌الافلاك فى‌النار والنار معناها هاهنا و صورتها هناك و اما فلك‌الافلاك فلاينا‌له‌الحس فهو مظهر جنة المأوى و اما سدرة‌المنتهى فهى البرزخيّة الكبرى و مقام الواحديه التى‌فيها كثرة الصفات كم شئت و مظهرها فلك الثوابت الذى فيه كثرة‌الكواكب فانها اكثرمن عددالرمال و قطرات البحار .

قوله (ص۳۲۱، س۱۸) :
«و مجيئنا من ذلك‌العالم الذى حضيضه فوق فلك‌الثوابت...» و اوجه اعلى مراتب عالم‌المثال انما هو من جنّة‌الله اى‌انما بدئه من جنة الافعال الابداعيه و هى عالم‌العقل الكلى بل بدئه من جنّة الصفات‌لان‌الاعيان الثابتات كامنة فى عالم‌الاسماء والصفات فانها لازمة لها لازمه لها لزوماً غير متأخر فى‌الوجود كلزومها للمسمى

والموصوف اذاالكل موجودة بوجودواحدبسيط و مع وحدته و بساطته كل الوجودات

قوله (ص۳۲۱،س۱٤) : «والجنة»

اللام للعهد الذكرى اى : جنّةالله المذكورة هى دارالمحسنين بالاحسان المصطلح المفسر فى الحديث بان «تعبدالله كانك تراه» المذكور فى الآيةالشريفة «ثم اتقوا و آمنوا ثم اتقوا واحسنوا» والتقوى الثانى فى الآيةالتقوى الاخص المعتبر عند اهل السلوك[۲] .

قوله (ص۳۲۱، س۱۸) :

«والفرق بينهما على نحوالفرق بين القوّة والفعل والمجمل والمفصل» يعنى فى المجيىء جئنا من الفعل الى القوة و من الاجمال الى التفصيل وفى الآيات خرجنا من الفعل الى القوّة و من التفصيل الى الاجمال والمراد بالاجمال الوحدة والبساطة الوجوديتان كما فى جمع الجمع او فى الجمع او فى الفرق الذى بالنسبة الى عالم الطبيعة جمع و بالتفصيل الكثرة التى هى من لوازم عالم فرق الفرق و اماالتفصيل بمعنى التميز والانكشاف فهو فى ذلك العالم اشد و اتم اما فى النزول فلأنه نشأة العلم السابق وبناء العلم على التميز واما فى الصعود فلأنه يوم الفصل و يوم تميز الخبيث عن الطيب كما انه يسمى بيوم الجمع .

قوله (ص۳۲۲، س۱) :

«فان مجيئنا الى هذاالعالم للتمحيص والتطهير» تعليل لكون الصعود[۳] والاياب

۱ـ اول مرتبة الاحسان ان تعبدالله كانك تراه ونحن قد اشبعناالكلام فى هذاالمقام فى شرحنا على الفصوص و مقدمةالقيصرى ط م ۱۳۸۵ هـ ق ص۹۸

۲ـ هذه الآية «س ٥، آية ۹٤» كانت لسان مقام الاحسان وكذا بعض الآيات المذكورة فى شرحنا على هذه المقدمه

۳ـ وقد يعبر عنه بمعراج التحليل والتركيب

خروجاً عن‌القوة الی‌الفعل فاختلاطنا بالمواد لتجریدنا عنها و تخلیصنا و من مقالات الشیخ ابی‌سعید ابی‌الخیر (قدس‌سره) :

دنیا بمثال کعبتین نرد است   برداشتنش برای انداختن‌است

لکن هذاالتجرید غیرالتجرد الاول لان‌المبتلی بالاختلاط وعالم‌الفرق والفراق اعرف بقدر مرتبةالجمع و روح‌الوصال .

فرقت از قهرش اگر آبستن است   بهر قدرِ وصل او دانستن‌است[٤]

تا دهد دل را فراقش گوشمال   دل بداند قدرِ ایام وصال

قوله (ص۳۲۲، س۳) : «ومختلف فی‌النهایة....»

ای نهایةالسلسلة الطولیه‌ النزولیه‌ لان افراد الانسان کانت فی عالم الجمع موجودة بوجود واحد جمعی و هاهنا موجودة بوجودات متشتتة ؛ او مختلف بعد مفارقةالابدان الدنیویه‌ و ظهور برازخ‌الاعمال و متفق فی بدایه‌ التعلق لبقاء بقیّةالفطرة الاولی اذ «کل مولود یولد علی‌الفطرة» .

قوله (ص۳۲۲، س۵) : «او ظل‌النفس..»

کلمة او للتقسیم و هذا اقتباس من‌قوله تعالی : «انطلقوا الی‌ظل‌ذی ثلاث[٥] شعب» لا ظلیل ولا یغنی من‌اللهب .

قوله (ص۳۲۲، س٦) : «مادامت‌السماوات‌والارض....»

ای سماوات الآخرة و ارضها و اشکال التوقیت مدفوع کاشکال المشیة کما

٤ـ والمتکلم بهذه‌الابیات هوالعارف‌الرومی «دفترالاول من المثنوی فی بیان مکالمة الشیطان مع رب نوعه معاویةبن ابی‌سفیان المسمی بخال‌المومنین عند بعض‌العامةالعمیاء»

میدهد جان را فراقش گوشمال   تا بداند قدر ایام وصال

٥ـ س ۷۷، ی ۳۰

یأتی بعدسطر ونوضحه والمتکلمون اجابواعلی اصولهم حتی انه تعرض لهالتفتازانی فیالمطول .

قوله (ص۳۲۲، س۸) :

«واحتاجوا الیالعمل بغیر ارادة منهم» بیان للاستثناء فیالآیة ای: احتاجوا فیالاستیناس بالصورالموافقة الملایمة الی ان یأتی حین مشیّةالله تعالی و عمل الفعال لما یرید ذاته فان مشیتهم کانت موجبة عذابهم فان مشیتهم الحرص و ملکته فی قوة مشیتهم الحشر بالمال و مشیتهم اکلمال الیتیم ظلماً فی قوة مشیتهم اکلالنار احقاباً و قس علیهما والملایمة تستدعیتبدلمشیتهم بمشیّةالله تعالی المتعلقة بالخیر بل بذاته وصفاته لا یحب الانفسه ولایلتفت الیالسافل و تبدل فعلهم بفعلاللهالفعال لما یرید ذاته لا لما یرید غیرهالمفنی للغیر و صفته و فعله فقوله : «فعلم» . الفاء فیه للعطف لا للتفریع لانه استدلال آخر علیالاستیناس من بابالبدایات کما انالاول استدلال من بابالغایات فالمراد بالفطرةالاصلیة التی هی فوقالارادة التی هیالعقل کما انالمراد منالشهوة میلالحسالحیوانیوهوالجوهرة اللاهوتیة التی هی فوق الجوهر الجبروتی و هیالتی توجد منهاسهم فی کل انسان قل او کثر استشعر به ام لا والمزیّة فیالاستشعار و تسمی فیعرفالعرفاء سرالحقیقة و یفسر بما لایفشی من حقیقة الحق فی کل شیء و هوالاول کما قال علی علیهالسلام : «ما رأیت شیئاً الا و رأیتالله قبله» فکما انه فیالاول «کانالله ولم یکن معه شیء» ولا اسم ولارسم ولا سماء ولا ارض ولا غیر ذلک کذلکفیالآخر لایبقی الا وجهه و وجهه مشیته .

۱ــ لانالقیامة عبارة عنالفناء الحقیقی بحیث لایبقی للممکن رسم ولا اسم و اذا وصل نوبة حکومة اسمائه المفنیة للحقایق یفنی کل شیء فی ذاته .

قوله (ص۳۲۲، س۱۱) : «حتى يستفيدوا»

هذا كقوله تعالى : «حتى يأتيك اليقين[۱]» اى انهم مقيَّدون تحت قيد الطبيعة او قيد العقل الى ان يأتى حين الاطمينان بالله والخروج من الاجداث اليه و بوجه آخر الترقى من الادنى الى الاعلى مثل «مات الناس حتى الانبياء» اى يستفاد من الانبياء عليهم السلام العقل العملى السياسى الموصل الى درجات الجنان و المبعّد عن النيران حتى انه يستفاد منهم الاستيناس بالله تعالى والطمأنينة بذكره واستنبط منه وجه الاستثناء فى ناحية اهل السعادة ايضاً فى قوله تعالى «واما الّذين سعِدوا[۲]» الآية.

قوله (ص۳۲۲، س۱٤) :

«فيتوجهون من مقابرهم الى الحضرة الربوبيَّة.....» ليس المراد ان الكل يصيرون الى عالم المعنى و يتخلّصون من عالم الصورة كما هو ظاهر الخلاص من المقابر و محابس البرازخ فان من لم يصِل الى عالم العقل هاهنا[٤] كيف يحشر اليه هناك «من كان فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى[۳]» بل المراد ان مصير الكل الى الحضرة الربوبيَّة و هذه الحضرة واسعة سعة غير متناهيه و وحدتها وحدة حقه لا عدديه فغايات كل كل محاطة لغايه و منتهى الطلبات اذ للحق تعالى اسماء تنزيهيَّة و تشبيهيه فمرجع اهل الصورة اسمائه التشبيهيه و مرجع اهل المعنى اسمائه التنزيهيه بل ذاته المحيطة اذ الانسان الكامل تحت اسم الله الجامع فنقول : ان فى الظاهر حشر اهل الصورة الى الصور اللطفيَّة او القهريه و اما فى الحقيقة فحشرهم الى اسمائه اللطفيَّة و اسمائه القهريه و اسمه المصور و اسمائه كلها حسنى و صفاته

۱ـ س ۱٥، ی ۹۹ ۲ـ س ۱۱، ی ۱۱۱ ۳ـ س ۷۱، ی ۷٤ ٤ـ الحكيم المحشى والمصنف العلامة يقرر ان طريقة العرفاء فى المعاد و نحن قد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على الفصوص

جميعها عليا و هو للكل مطلوب و لقلوبهم مرغوب هذا ما اراده .

قوله (ص٣٢٢، س١٦-١٧) :

«الاشراق الثالث فى مؤافاة الملائكة» اى الداخلة وهم رقايق ملكاته من الصور الصبيحة المليحة اوالصور المهولة الموحشة و اماالملائكة التى تأتى فى الاشراق التالى لهذاالاشراق فهى الخارجة والداخلة كما سنبين فالمراد من الداخلة هاهنا الملكات الممضية للافعال بسهولة القاهرة على ذويها والمسددة لاهل الرحمة الى الصواب بل القوى جميعاً باعتبار وجوهها الى الله من الداخلة .

قوله (ص٣٢٣، س٦) : «حتى اتصلت»

فاماتتها عن الصور البرزخية و احيتها بالصور الاخروية و قد مر الفرق .

قوله : «التى بكل واحد منها» اى الحس المفهوم من الحس و هكذا قوله بالزبانية كما فى قوله تعالى : «سندع الزبانية[1]» من زبن اى دفع وساق .

قوله : «لانها للمبعدين» معنى كونها لهم مع عدم اختصاصها بهم لتربيتها مطلق عالم الحس لمطلق الخلق ان ليس لهم غيرها من الكرام الكاتبين والملائكة العليين و هذا كما يقال قوى نباتية و قوى حيوانيه مع وجودها فى الانسان بنحو اتم اذ ليس للنبات سواها وقس الحيوانية .

قوله (ص٣٢٤، س٣) : «وعددها تسعة عشر»

هى روحانية الكواكب السبعة والبروج الاثنى عشر المدبرة لعالم الطبيعة التى هى نار جهنم و لتطابق العالم الكبير والعالم الصغير فمدبرات البدن الناسوتى ايضاً تسعة

١ــ س ٩٦، ى ١٨

عشرالقوی السبع‌النباتیة والحواس العشر والقوة الشهویة والقوة الغضبیه .

قوله (ص۳۲٤، س۵،٦) : «الا ان کتاب‌الحسنات......»

هم‌النفوس المنطبعة الفلکیه او عالم‌المثال اللتان هما معدن‌الصور و صورها سابقة علی صورالمدارك و غیرها لان‌هذه‌لوازم حرکاتها و حرکاتها معلومة لها والعلم بالملزوم مستلزم للعلم‌باللازم والمراد العلم بنحوالجزئیه لان‌الصورالتی هی مبادی الاعمال انما هی بنحو التصورالجزئی فالفلك بنفوسها المدرکة من‌الصنف الثانی و بطبایعها الخامسة من‌الصنف‌الاول و لعلّك‌تقول ما ذکره من‌التسمیة ینافی ما فی‌دعاء کمیل و کل سیئة امرت باثباتها الکرام‌الکاتبین فاقول مراده ان‌کتاب سیئآت اصحاب الشمال لایسمون بکذا والداعی من‌اصحاب‌الیمین .

قوله (ص۳۲٤، س۸) : «ملائکة علیون»

هم‌العقول الفعالة الفیاضة للصورالکلیه علی‌العقول بالفعل و هم‌الخزائن التی قال‌تعالی فیها «وان من‌شیء[۱] الا عندنا خزائنه» والعقل الفعال هی‌الحافظة والخازنة لمدرکات النفس الناطقه فهاتان الطایفتان‌ملائکه خارجیه .

قوله (ص۳۲۵، س۱،۲) :

«وهو بعد وفاته یتعذب بفقدان المحسوس‌لفقدان الآلات‌الحسیّة» هاهناشبهة تطرء علی کثیر من‌الاذهان و هی : ان‌المحسوس و ان عدم من مرتبة من مراتب نفس‌الامر الا انه لم ینعدم من مطلق نفس‌الامر لان ارتفاع‌الطبیعة بارتفاع جمیع افرادها و اقل ما فی الباب لوح خیال ذلك‌المتوفی بل یخلقه متی شاء لان للنفس فی

۱ـ س ۱۲، ی ۲۳،۲٦

مقام خياله قدرة على التصوير والآلات الحسيّة وان فقدت لكن النفس تحمل مع ذاته قوة حسيه و قوة خياليه و قوة متخيلة وقوة وهميّة اينما ذهبت و تدور هى معها حيثما دارت و حلها من وجوه :

احدها : ان ذلك الانسان الحسى الطبيعى يألف و يعشق المحسوسات الطبيعيّة و يجعل المحسوسات بالذات والمتخيّلات بالذات آلات لحاظ الموجودات الطبيعيّة فلا يتسلّى بها عنها كمن يتوفى عنه ما له و ولده فى الدنيا ولا يتسلى بصورتهما الخياليّة عنهما .

و ثانيها : انه موقن بفوات مألوفاته وعقد قلبه على الفوات و ذلك العلم والايقان لا يفارقه و يوجب حزنه و غصّته .

و ثالثها : و هو احكم و اتقن ان ذلك الانسان المعذب لا يتمكن من تخيّل مألوفاته على صور معهودة له فى الدنيا فان اكل مال اليتيم ظلماً فى الدنيا يصير اكل النار فى الآخرة و هذ هو فى حسه و خياله هناك كما فى جانب مظاهر اللّطف فان ايثار الزّكاة هاهنا جلوس على شاطى نهر العسل هناك وهذا من خاصيّة تبدل النشآت كتبدل سنى القحط «بسبع[1]» بقرات عجاف» ومقابلها بمقابلها ولولا ذلك لكان كل من تصوره لفنون الحلاوى واللذايذ الجزئيّة الاخرى هاهنا اكثر و اتم و اشد و افلح وانجح هناك و كل من لم يتصور هذه يكون اشقى هناك و اغبن حاشا و كلا و هل تسوغون ذلك ما هكذا الظن بكم بل تصور الحلاوى و اكلها ظلماً هاهنا يوجب اكل الزقوم والضريع و تصورهما واحساسهما هناك بل من شدة فضايع الاهوال و عظايم العذاب والنكال لا مجال له من التصوير على ماعهد فى الدنيا ولا من تصورها على

١ـ س يوسف ، ى ٢٨

نحو ذلك الا على سبيل الحَسرة من فراقها او فقدانها .

قوله (ص ۳۲۷، س۱٦) : «ثم الارواح الحيوانية والانوار الحسية»

المراد بالروح هو الروح البخاری و بالانوار الحسيَّة يمكن ان يكون عبارة اخرى للارواح تشبيهاً لها بها في الصفاء واللطافَة كماشبَّهوا دم القلب بالزيت وهذا الروح بالسراج الا انه لا يساعده ما فى سفر النفس فى مثل هذا الموضع اذا اراد بالانوار الاضواء الشمسيَّة والقمريه والسرجيَّة و جعلها احدى هيوليات هذا العالم الطبيعى وانها الطف و اسرع قبولاً للالوان والاشكال كما يشعر به ما بعد هذه العبارة هاهنا ايضاً ولكن كونها محلاً للالوان والاشكال بناءً على ان المحل هاهنا اعم من الصدورى والحلولى والقبولى اعم من الانفعال والموصوفيَّة و قوابل عالم الآخرة ليست الا صدوريَّة و قبولها ليست الا الموصوفية و قيامها بالنفوس قيام عنه لا فيه ففى الانوار والاضواء الحسيَّة ان بنينا على مذهب من يجعلها واسطة فى الثبوت للالوان والتمثيل لما كان لتوضيح المقصود قد يبنى على المذهب الفاسد فالامر فيه واضح و الا فهى واسطة فى الظهور لها فهى محل صدورى لظهورها لا غير اذ معلوم ان قوابل الالوان موضوعاتها و فواعلها امزجَة موضوعاتها .

قوله (ص۳۲۸، س۱۰) :

«والا فتلك الصور اَشَدُّ جلاءً...» اما انها اجلى و اظهر فلأنّها علم والعلم وجود نورى اذ ليس وجوده للمادة بل للعالم و هى ايضاً نور اسفهبد و ايضاً هى ادلاء على الصور الخارجية و لولا الماء مثلاً فى خيالك لما طلبت الماء الطبيعى لانَّ المجهول المطلق لا يطلب و لولا بناء بيت فى خيالك لما بنيت البيت الخارجى او لما امرت ببقائه و قس عليهما و اما انها اقوى فلأنّها قائمة بذاتها و باطن ذاتها لا بالمواد

والموضوعات و انها ابقى ولا يتطرق اليهاالفساد اذ ليست مركبة حتى ينسحب عليها حكم كل مركب ينحل و ليس لها اضداد حتى تنعدم بطرو الضد على محل الضد ـ الآخر و هى عالم مثالك الاصغر و عندالشيخ الاشراقى من موجودات عالم المثال الاكبر وايضاً قوة وجودها لكونها مبادى الحركات وعلل الافعال .

از خيالى صلحشان و جنگشان

و ايضاً قد مر ان ضعفها مادام كونها مرائى لحاظ الخارجيات وهى انفسها ايضاً خارجيات وكونها ذهنيات انما هو عندالمقايسة كماقرر فى مقره و بالجملة ضعفها بالنسبه الى الصور الخارجية و توقع النفس منها آثار تلك والغفله عن كون تلك الآثار عوارض ذلك الوجود و انها ليست عوارض كلاالوجودين او مطلق الماهية و ايضاً ضعفها بالنسبة الى فوقها فان وجودها مقهورة فى وجودالنفس المنشئه اياها و وجودالنفس و مقومها الوجودى معلومها الحضورى ومعشوقها الاولى الذاتى ولا يتمكن النور الضعيف فى مشهدالنور القوى .

قوله (ص٣٢٨، س١٥، ١٦) :

«يقدر ان يتصور فى عقله ذواتاً عقلية مجردة هى مثل نورية افلاطونيه» وهذا بناءً على ما هو التحقيق عنده «قدس سره» ان ادراك الكليات العقليه مشاهدة ارباب الانواع عن بعد فى عالم الابداع [1] .

١ـ هذا اكله فى اوايل الادراك ولكن اذا كملت النفس يتحد مع العقل بل قد يترقى عن هذاالمقام و يحيط على العقل وكان العقل كالسموات مطوى بيمينه لان يده يدالله وهذا من خواص وجودالجمعى لذا قيل «يدالله مع الجماعة»

قوله (ص۳۳۰، س۸) :

«والغضب صفة نفسانیّة موجودة فی عالم باطنه » بل فی باطن باطنه و هوالعقل الفعال قاهریّة الوجود و فی باطن باطن باطنه قهاریةالوجوب و معذلك الشموخ یتنزل الی ان یصیر غلیان الدم و ضربان الشرائین .

قوله (ص۳۳۰، س۱۵) :

«لینکشف لذوی البصیرة ان المحشور....» الغرض من هذاالاشراق علی ما اشار الیه دفع ما فی بعض الاوهام العامیةالهیولویه" لان الانسان بهذه الاعضاء عبدالله او عصاه فلا بد من المکافاة منها فحقق المصنف (قدس سره) ان محل اللذة والالم لا بد له من الشعور لان المشاعر هوالملتذ والمتألم کیف واللذة ادراك الملایم والالم ادراك المنافروالمدرك للجزئی هوالنفس الحیوانیة .

قوله (ص۳۳۰، س۱۸) :

«اعلم ان الجوارح والاعضاء تستعذب جمیع ما یطرء علیها» لانها وجودات و فعلیات لها سواءالملایم للنفس اوالغیرالملایم .

قوله (ص۳۳۱، س۳) : «*وکذا قوی الجوارح*»

لعلك تتحاشی عن هذا؟ لان القوی دراکة فاذا ادرکت الغیر الملایم اوجعها فکیف تستعذبها فاعلم انه اشار الی دفع هذا بقوله : «بما تراه فی ملکها....» ای الآلام ترد علی النفس بما تراه فی قواها وجوارحها خلاف ما تحب و ترضی و تأنس و تهوی وینتقل هذه منها الی النفس بالعلم الحضوری فالمراد ان القوی الحالة والجوارح التی هی محالّها تستعذب الکل اذااخذت بشرط لا مفصولة عن النّفس والمراد بالنفس الحیوانیة الانسیّة ای المتصله" بالنفس الآدمیّه" یظهر ذلك بکون الغیر الملایم فی

المشاعر وقتاً ما والنفس يقظان غير ملتفتةاليها لاستغراقها فى شأن مهم و ليست ما فىالمشعر مغدبا لها و الى هذا اشار فىاواخر هذاالاشراق بـ : «ان المريض اذا نام وهو حیٌ والحسعنده موجود والجرح.....» فالمدرك هوالنفسالحيوانيّة لاغير فاجهد واستفرغ وسعك ان تتبع النفسالخيوانيّة الناطقه التى هى امر ربانى و سر سبحانى و اينما تحقّقت بالفعل لا شأن لهاالاالسعادة وان يكونالشهوة والغضب كالخنزير والكلب المعلمين حتى تتخلص منالعذاب والشّقاء «انالله اشترى من المؤمنين انفسهم بان لهمالجنّة» .

قوله (ص٣٣١، س١٨) : «واماالنفسالناطقة»

اىالعقل النظرى .

قوله (ص٣٣١، س١٨) : «فان بقى فىالبرزخ....»

اى فرض عكسالاول .

قوله(ص٣٣١، س١٩) :

«فحشرالاجساد الىالاجساد و حشرالنفوس الىالنفوس» فانالاجساد فىالحركة الاستكماليه جوهرية او عرضيه الى ان تتحول الىالصور البرزخية والنفوس حتى النفوس الحيوانيّه فىالحركه جوهرية او عرضيّة استكماليتين حتى تتحول الى النفسية الاتم اوالعقليه الاكمل اوالعقولالعرضيّة المسماة بارباب الانواع وبالجمله يحشرالصور الىالصوروالمعانى الىالمعانى الا ان بعضالنفوس التى لها تخيل و وهم و حفظ و بالجمله تجرد برزخى لها شعوربهوياتها هناك ايضاً بلا ثواب و عقاب تشريعيين كما ان لها شعوراً و علماً بهوياتها هاهنا لا على وجه يصير مناطالتكليف .

قوله : «كما فى ظاهره يوم الآخرة» لأنّ باطنهالّذى هاهنا تصير ظاهراًهناك

«كشفنا عنك[1] غطائك» والانسان بحسب الباطن كالجن بحسب الظاهر يتشكل بالاشكال المختلفة .

قوله (ص۳۳۳، س۱۲) :

«اعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجلياً للقلوب.....» فهذا هو التضاهى الخيالى هذه عبارات الشيخ محيى الدين العربى وقد نقلها عنه فى أواخر معاد سفر النفس وقد غيَّر بعض عباراته مثل ان قوله : و يكون باطنه عين ظاهره فى الآخرة . بدله هناك «وفى الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه فى الدنيا» و نحن نوضح لك عباراته فقوله : «وفى الآخرة يكون باطن الانسان ثابتاً» المراد بالباطن هنا روحه الّذى قد يكون عقلاً بالفعل و قد يكون عقلاً كلياً و قد يكون عقلاً جزئياً و ظاهره هناك جميع صوره الاخروية المثاليّة التى هى كاظلة لروحه و مقصوده : ان باطن الانسان هناك على عكس باطنه هاهنا فى الثبات والتبدل و قوله : «فانه عين ظاهر صورته...» اى انما كان ظاهر صورته فى الدنيا ثابتاً لانّه بقى عكس من ذلك الثبات والبقاء على الصورة الدنيوية لانه ظاهر فى بطونه كما فى قصيدة الشيخ الرئيس فى النفس الناطقة .

محجوبة عن كل مقلة عارف　　　و هى التى سفرت و لم تتبرقع

و فى بعض النسخ بدل عين «غير» والنسختان الاوليان اولى كما لا يخفى و على الغيرية يكون المعنى: و يكون باطنه فى الآخرة اى : روحه غير ظاهره فى الآخرة ؛ اى غير صور برازخ اعماله و ملكاته . و قوله : «فيتنوع ظاهره» اى : صورته الدنيوية بتجدد الامثال كما قال تعالى: «بل هم فى لبس من خلق جديد» و قوله:

۱ــ س۹، ی۱۱۲ ، و اعلم ان ما نقله المصنف عن الشيخ الاكبر مذكورة فى مواضع مختلفة من الفتوحات و قد ذكر موزجها فى الفصوص و نحن قد شرحنا كلامه فى شرحنا على هذا الكتاب .

«كما كان يتنوع باطنه فى الدنيا ، و كـذافى الآخرة» و انما لم يذكره لان ظاهره فى الآخرة عين هذا الباطن الدنيوى كما قرّره .

ثم ان عقدالاصطلاح منهم على التسمية بالتضاهى الخيالى انما هو لاجل ان عالم الخيال فى تفنّن الصور الخيالية آية ومثال لتفنن التجلى الالهى .

قوله (ص٣٣٤، س١٣) :

«كما ان الانسان من حيث جوهره ثابت....» يعنى ان التفنن فى التجلى لا ينثلم به الوحدة الشخصية التى لحـضرة التجلى فانها اطوار لتشخص واحد لا انها مشخصات لشىء حتى يتعدد اشخاصاً كما ان الانسان الواحدالشخصى اذا صار مرة خجلاً و اخرى وجلاً و تارةً راضياً و اخـرى غضباناً اوصحيحا او مريضا و هكذا لا يصير اشخاصا بل ظاهراً باطوار مع بقاء هذيته و تشخصه .

قوله (ص٣٣٥، س١٧) : «واماالبرازخ العلوية»

هذا مشى على وتيرة الاشراقيين فانهم يطلـقون البرزخ على الجسم فيـقولون : البرازخ العلوية . و يريدون الافلاك و:البرازخ السفليّة . و يريدون العناصر كـما لا يخفى على الناظر فى كتاب حكمة الاشراق .

قوله (ص٣٣٦، س٢) : «بل هى عين الخيـال»

اى فى انها مطبوعة على الطاعة لنفوسها كالخيال المجبول على اطاعة النفس بلا اعياء و كلال و يتبع النفس فى الآخرة قال تعالى : «فقال لها و للارض ائتيا طوعاً و كرهاً[1]» والطوع بالنسبة الى السماوات بخلاف هـذه الاجسام العنصريّة و طبايعها فانها

١ـ س ٤١، ى ١٠

غير مجبولة على اطاعة النفوس و بها يتحقق الاعياء كما مر فالطبع المجبول من صقع النفس فالاجسام الفلكيّة من صقع خيالها و هو نفسها المنطبعة و هذا كقول الحكماء: «نسبة المتغير الى الثابت دهر و نسبة الثابت الى الثابت سرمد» و بالجملة ليس مراد هذا المكاشف ان جسم الفلك كالجسم الخيالي غير طبيعي ولا مادى و كلام المصنف (قدس سره) ينادى بما قلنا لمكان اداة التشبيه ولفظ يوجد فى كلامه .

قوله : «و هذه الزرقة» فلا ينافى لطافتها بان يقال اللطيف فى الغاية ينبغى ان لا يرى لكن النوريه لا ينافيها .

قوله (ص٣٣٨، س١٨) : «فيشاهد الارواح المجردة»

يعنى ارباب الانواع بناءً على رأيه من أن ادراك الكليات العقليه بمشاهدة العاقلة ارباب الانواع فى عالم الابداع عن بعد و التفصيل ان يقال فى هذا المقام يشاهد المجردات و هى قسمان احدهما مجردات هى عنوانات مطابقة للحقايق و عكوس محاكية لارباب الانواع فى اوايل الامر و هى الكليات المجردة و الآخر مجردات بالفطرة لا بتجريد مجرد و تعرية معر و هى الجزئيات المجردة اى ممنوعة الصدق على الكثرة و ان كانت محيطة الوجود و هذا الشهود بنحو التحول و الفناء .

قوله (ص٣٣٩، س٤) : «عظيم الفسحة»

لا نهاية لها فان كل كلى عقلى لا نهاية لافراده و من مدركات ارباب هذا العالم الوجود المنبسط على الكليات و الجزئيات و هو وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى لانه عين الحيوة الغير المتناهية و العلم و القدرة و الارادة و التكلم و غيرها الغير المتناهية .

قوله «وله طبقات كثيرة.....» فانه عالم الكليات و المحيطات فالحكمة المنطقية بفنونها التسعة بعضها فوق بعض و كلها تحت الحكمة الطبيعه باقسامها الثمانية

المرتبة و كلها تحت الرياضيات المنضدة التى اعلاها علم الهيئة والكل تحت العلم الالهى الذى هى سيد جميع العلوم و افضلها الالهى بالمعنى الاخص .

قوله : «ثم يترقى منه ...» اى يترقى من السير الى الله الى السير فى الله مثل الانتقال من حقيقة الوجود الى حقايق الحيوة والعلم والنور والارادة والقدرة تعلقا و تخلقاً و تحققاً .

قوله (ص٣٩،٣ س١١) :

«مجرى السفينة و هو عالم المعانى الجزئية....» فانه بين المعانى الكليّة و بين المحسوسات كما ان ركوب السفينة بين المشى على الماء والمشى على الارض .

قوله : «لان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال اوالعقل...» هذا ممنوع لان مدرك الوهم العداوة الجزئيّة «مثلاً» وهى غير مدرك الخيال لان مدركه الصور اى ما يدرك باحدى الحواس الخمس والعداوة الجزئيّة ليست كذلك ؛ لانها من المعانى وغير مدرك العقل لانه يدرك الكلى كالعداوة الكلية و هو (قدس سره) مصر على هذا فى كتبه كسفر النفس[1] من كتابه الكبير و مفاتيح الغيب[2] فى التفسير[3] و نحوهما و نحن ايضاً فى تعاليقنا على هذه علّقنا المنع بل استغربنا ما قاله من شاء فليرجع اليها وقال (قدس سره) هناك فى بيان ان مدرك الوهم ليس سوى مدرك الخيال والعقل :

١ـ الاسفار الاربعة مباحث النفس ط ٧٨ ه ق ص٢١٤،٢١٥ .

٢ـ مفاتيح الغيب ط قديم گ ص٧٨

٣ـ ذكر هذا التحقيق ايضاً فى تفسيره الشريف على القرآن الكريم فى مواضع متفرقة و كذا فى مواضع متفرقة من الاسفار والمبدء والمعاد و قد حققنا كلامه قده . و اجبنا عن المناقشة التى اورد عليه الحكيم ـ المحشى . اعلى الله مقامه .

«انالوهم یدرك العداوة مثلاً و هی معنی کلی عقلی مضاف الی صورة جزئیه خیالیة کصورة زید فالموهوم لیس الاالمعقول المضاف والوهم لیس الاالعقل المقید .

فکتبنا هناك لو کان کذلك[۴] لکانت العداوة نوعاً منحصراً فی الفرد بل لا فرد لها سوی الاضافة و لیست کذلك بالضرورة لانها نوع منتشر الافراد افرادها الکیفیات المخصوصة ، القائمه بالنفوس الانسانیه وکذاالمحبه نوع منتشر الافراد افرادها المیول الجزئیه والرغبات الخاصة القائمه بالنفوس بالنسبة الی محبوباتها : معدنیه کانت او نباتیة او حیوانیه او انسانیه اوغیرها و کذا نسبةالمنافرة الجزئیه بین العداوة الجزئیه والمحبة الجزئیه و نسبه المماثله بین عداوة و عداوة جزئیتین و نسبةالمخالفة بین المحبه الجزئیه و ممدوحیتها وبین العداوة الجزئیّة و مذمومیّتها فان هذه و امثالها معانی جزئیه موهومه افراد للنسبة الکلیه المعقولة وقس علیها جمیع المعانی الاخری التی لها جزئیات معنویه لا صوریه و لیس بانالمحبه لم تکن الاالمفهوم الکلی و یضیفها الوهم الی الأب والأمّ والولد و غیرهم بل المحبات الجزئیة والاشواق الشخصیه المدرکة للوهم مبادی الاعمال والحرکات ولولاها لمااستتم حرکة فلیس مدرك الوهم المحبة الکلیه ولاشکل المحبوب و مقداره ولا مجرد اضافتها الیه وان کانت الاضافات الجزئیه ایضاً مدرکها الوهم بل مدرکه افرادالمحبه نعم لیس لمدرکات الوهم الغالط ولا لنفسه حقیقة من حیث هو کذلك مثل ما یُخاف من المیت او من الموت .

۴ــ و قد اورد الحکیم المحشی علی هذاالموضوع من الاسفار مفصلا و لقد اجاد فیما افاد و قد اوردنا علیه بعض المناقشات فی حواشینا علی هذاالموضع الاسفار الاربعة مباحث النفس ط طهران ۱۳۸۷ ه ق ص۲۱۴ الی ۲۱۶

قوله : «ولكن الهدى المنسوب الى الله.....» لان الهدى من الله والى الله والله هو «الاسم الاعظم» و اسم الذات الاقدس انما يكون بادراك المحيطات و دلالة الذات على الذات والعوالم الاخرى تقود الى مظاهر اللّطف والقهر .

قوله (ص٣٤٠، س٥) :

«فمنهم الارضيّة ....» جميع المبادى المقارنة و هى القوى الفعليه الجوهرية والعرضيه والقوى الفعليه الفلكيه من طبايع الافلاك و نفوسها والمبادى البرزخيه والمبادى المفارقه ملائكه اذا لو حظت جهاتها النورانية مضافة الى الذين هم رقايق الحقايق من الصوريات و اما الملائكه الذين هم فى كسوة البشر كما قال تعالى : «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً و للبسنا عليهم ما يلبسون» فالارضيه منهم هى النفوس الحكيمة الطبيعية والسماواتيه منهم هى الحكيمه الرياضية والمقربون هم الالهيون .

قوله (ص٣٤٠، س٧) : «وما عدا ذلك»

اى ماعدا الوجه حتى ما تعلق بهما بما هو متعلق بهما فانه متجدد بتجددهما والكل لا وجود له سوى وجود الاجزاء وكل جزء ينسحب عليه الفناء و اما جهة البقاء فيها فهو باعتبار وجه الله الباقى .

قوله (ص٣٤١، س٦) : «وكمال القوة الحساسة»

الاولى كما فى كتابه المبدء والمعاد وغيره ان يجعل احدى الخصايص كمال العقل العملى اوالقوة المحركة الشوقية وبالجمله القدرة والاخريان ما ذكره من قوة التخيل و قوة التعقل لا ان يجعل الجميع مبادى الادراكات و سيعدل الى ما قلنا فى الاشراق الثالث والعذر تساوى قوة الحس وقوة التحريك كما صرح به بل هما واحد

١ـ س ٦، ى ٩٥

ذوطورين ولذا لم يكن الحساس والمتحرك بالارادة فى تعريف الحيـوان فصلين فى مرتبة واحدة له .

قوله (ص۳٤۲، س۵) : «يسمع به الكلام المعنوى»

والحديث الربانى هو الكليات العقلية التى هى كلمات الله و خطاباتـه مع القلوب «ان الكلام لفى الفؤاد و انما جعـل اللسان على الفؤاد دليلاً» .

قوله (ص۳٤۲، س۱۵) : «فى مقام هورفليا»

اى : سماوات «عالم المثال» والمراد بغيره «جابُلقا و جابُرصا» و هما من مدن عالم المثـال[۲] .

قوله : «وهذا مما لا يشاركه الولى» اى مشاهدة صورة الملك وسماع كلماته التى هى كلمات الله تعالى و آدابه و احكامه لا يشاركه فيهما الولى و اما مشاهدة الصور من عالم المثال و سماع الاصوات منه فكثيراً ما يتفق لاولياء الله فيشاهدون برازخ النفوس و يسمعون اصوات هواتف و غيرذلك لا رقايق الملائكة او كلماتهم بعنوان انها كلمات الله و احكام الله ناسخة كانت اوغير ناسخـة .

قوله (ص۳٤۳، س٤): «وهذا ايضاً ممكن......»

و كيف لا و من كان للايتام كالاب الرؤف و للشيوخ العجزة كالابن الشفيق و للارامل كالزوج الرحيم و هم الذين انفسهم فى النفوس و ارواحهم فى الارواح و هـم قلب العالم الكبير و يدالله و عين الله و اذن الله و مشيّة الله و قدرة الله فلا غرو فى صدور امثال ذلك منهم بحول الله و قوته .

۲ـ واعلم ان الروايات الواردة فى مقام بيان اسماء مدن الغيبية المثالية ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليهـا فى الاعتقاديات والمعتمد فى العقايد مدارك البرهانيات ونصوص الكتاب والمتواترة من الروايات .

قوله : «يتأثر عن‌الاوهام...» ای اوهام ذوی‌الامزجه انفسها فالوهـم‌العامی کالخوف عن‌المیت بمیت والوهم شدیدالتأثیر بالتعوید لمن تتبع‌الوهم فی احکامه بخلاف من یخالفه فیها کمن‌یبیت فی‌المقابر وحده فانه یرفع شدةالتأثیر الفطری .

قوله (٣٤٤، س٤) :

«جوهرالنبوة کانه مجمع‌الانوار العقلیّة والنفسیه والحسیه....» استعمال‌لفظ کأن اما باعتبار انه یترائی من‌المجمع‌الواحد بالاجتماع والحال ان للنبی وحدة حقّة ظلیّة .

کیف مدالظل نقش انبیـاست   کو دلیل نورخورشید خداست

و اما باعتبار ان‌الانبیاء والاولیاء عقول صاعدة من سلسله العایدات والانوار القاهرة العقلیه من سلسله البدایات فباعتبارالتفاوت بینهما کان تنزلات الوجود و معارجه دوریّة لا استقامیه و انعطافیّة واما باعتبار ان‌الکلام فی مطلق‌النبوة و الا ففی نبیّنا «صلی‌الله علیه و آله» الذی هوفی‌اعلی مراتب‌النبوة واشمخ‌مقامات‌الرسالة وخاتم اولی‌العزم وصاحب مقام «لی‌مع‌الله»و ذوالتمکن والاستقامة فیه هو حاق‌الواقع و متن نفس‌الامر .

قوله : «قد یکون فلکاً مرفوعاً» لعصمته قال : نبینا «صلی‌الله علیه و آلـه» : «شیطانی اسلم علی یدی» [1] .

قوله : «و بطبعه....» ای بطبعه‌المجبول لاالطبع المجبور و قد مضی‌الفرق بینهمـا .

۱ـ بدست او چو شیطان شد مسلمان   بـزیر پـای او شد سـایه پنهـان

قوله (۳٤٤، س١٦) :

«على وجه التابعيّة....» اى بحسب الباطن كتابعية العقل بالفعل للعقل الفعال و تابعية العقل الفعال لعقل الكل او الكلام من باب تغليب العلم بالحقايق ليشمل الاحكام الفرعيّة والآداب و ذلك لان الاصول لا يقبل التقييد كمسائل اثبات النبوة ومايتوقف عليه من معرفة الصانع و علمه و قدرته على عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب و غير ذلك بل فى مقام الولاية المطلقة محمد وعلى (سلام الله عليهما) نورهما واحد[1] .

قوله (ص٣٤٥، س٦) : «فيتوهم لردائة نفسه...»

فهذه النفس من عالم الامر كقوة طبيعيّة من عالم الخلق تفعل بالخاصيّة كالمقناطيس وخاصيه الوجود فى عالم الامر اقوى و توهم السقوط لا يلزم ان يكون بخطوره بل ضيق وجوده و جلوة عظم الجمل مثلاً فى نظره يوجب السقوط .

قوله (ص٣٤٥، س١١) : «و تعليم الاسماء الحسنى....»

اى تعليم الله تعالى اياه فعليّة الاسماء و تخلقه و تحققه بها او تعليمه الملائكة الاسماء الحسنى لان آدم ملقب بمعلم الملك كما قال تعالى: «يا آدم انبئهم باسمائهم[2]» .

قوله (ص٣٤٥، س١٨) : «واما اولوا الالباب.....»

و لذلك يرجّحون المعجزات القوليّة على المعجزات الفعليّة و يقولون ان المعجزات الفعليّة يوجد عندنا نظايرها كما تشاهد عن اهل الباطن و لذا كان القرآن الكريم اعلى المعجزات لاشتماله على المطالب العاليه من الالهيات .

١ــ والاحاديث الدالة على اتحاد نورهما (عليهما السلام) كقوله (ص) : انا و على من نور واحد . كثيرة منقولة عن الفريقين العامة والخاصة .

٢ــ س ٢، ى ٣١

قوله (ص٣٤٦، س٤،٥) :

«على الواح النفوس السماويّة ، او صحايف المثل الغيبيّة....» اشارة الى طريقتى المشائيّة والاشراقيه من ان صور الكاينات قبل نزولها فى المواد العنصريّة امافى النفوس المنطبعة الفلكيه بنحو الجزئيه او فى عالم المثال المقدارى .

قوله : «على سبيل الجزاف....» الأوضح ان يقال : ليست صادرة على سبيل الطبع العديم الشعور ولا على سبيل الجزاف.

قوله : «على ان الانذارات» بل المنامات الصادقة ايضاً دالّة على عالم بالجزئيات و هذا كما ان ادراك الحقايق الكليه و حفظها دال على عالم بالكليات و هو جوهر فعال عقلانى عندهم والاطلاع عليها لاجل الاتصال للنفوس بها .

قوله : «فيكون لها ضوابط كليّة فان النفوس الفلكية عالمه بحركاتها و لوازم حركاتها» . اى آثار حركاتها فى هذا العالم لان العلم بالعلّة والملزوم مستلزم للعلم بالمعلول واللازم فلها ضوابط كليّة تدركها بعقولها انه كلما كان كذا كان مثل انه كلما دخلت الشمس برج الحمل حصلت الرياحين ثم اذا تخيلت الوصول الى كل نقطة بالنفس المنطبعة فلها ان تعلم لازم حركاتها باستثناء الشرطيات لكن كان كذا فيكون كذا .

قوله : «فلها ان تعلم لوازم حركاتها النفسانية فى تلك الصور و هى...» اى لهذه الصور المادّيّة فى عالم الكون والفساد نظاما ينجر تحت النظام التمادى ونظام صورها الادراكيّة الى ان تلك الصور ترد على نفوسها الخياليّة بالتعاقب على طبق اوضاعها المتعاقبه و لهذا تسمى بكتاب المحو والاثبات بل نفوسها العقليّة تدرك الكليات بالتعاقب كما هو مقتضى النفسيّة .

قوله : «فاذا علمت هذا فصحة المنامات والانذارات....» استيفاء الاقسام على

وجه‌الترديد بين‌النفى والاثبات ليكون اضبط فى‌الذهن ان يقال ان‌الصور التى تدركها النفس فى‌النوم اوفى‌اليقظة اوفيما بينهما اما يكون لاجل الاتصال بذلك العالم اولاً والاتصال كما سيشير المصنف «قدس سره» اليه اما لقوة‌النفس او لضعف‌العايق اولهما جميعاً و ضعف‌العايق اى‌الحواس امابالفطرة‌او بالاكتساب او بالمرض فان لم يكن بالاتصال فهو اضغاث الاحلام او ما يجرى‌مجراها و ان كان بالاتصال به وهو فى‌النوم فاما تثبت كليّة او جزئيه‌ٔ فان تثبت كليّة‌فالمتخيله‌ٔ التى من طباعها المحاكاة تحاكى تلك‌الكليات بصور جزئيّة تنطبع فى‌الخيال‌ومنه فى‌الحس‌المشترك فتشاهد فان لم‌يكن اختلاف الا بالكليه‌ٔ والجزئيه‌ٔ كانت‌الرؤيا غنياً عن‌التعبير و الا كانت محتاجة اليه كما سيأتى و ان تثبت جزئيه‌ٔ ولم يتصرف‌المتخيله‌ٔ فيها و شاهدها البنطاسيا على وجهها صدقت هذه‌الرؤيا بالمثل من غيرحاجة الى‌التعبير و ان تصرفت‌المتخيلة فاما تصرفت تصرفات ركيكه‌ٔ بدعاباتها بحيث لايمكن ان يعاد الى اصله فهو اضغاث‌الاحلام ايضاً واما ليس كذلك بل صورتها بصورة‌لازمه او ضده او شبيهه او مناسبه فانّ النفس اذا نالت‌العلم حاكته المتخيلة‌بصورة اللبَن او ادركت‌العدو حاكته المتخيلة بالحيّة اوالذئب او رأت ان حصل لها ابن فيولدلها بنت و نحو ذلك فهذا هوالرؤيا المحتاجَة الى‌التعبير و هو تحليل بالعكس اى‌الرجوع من‌الصور‌المنتقل اليها الى‌اصلها المنتقل منه و ان كان بالاتصال به و هوفى‌اليقظَة فان لم يتصرف فيها المتخيلة و شاهدها البنطاسيا على وجهها كان وحياًصريحا او الهاماً صحيحا غيرمحتاجين الى التأويل كرؤيا لايفتقر الى‌التعبير فالتأويل‌فى‌اليقظَة بمنزله‌ٔ التعبير فى‌الرؤيا و ان تصرفت‌المتخيلة تصرفات مناسبه‌ٔ يمكن ان‌يعاد الى اصلها افتقرت الى‌التأويل و ان امعنت المتخيلَة فى‌الانتقال والمحاكاة‌بحيث لا يمكن الرجوع الى‌الاصل فلا تأويل

لها بل تشبه المنامات التى هى اضغاث الاحلام وقد ذكروا لاضغاث الاحلام اسباباً ثلاثة ـ الاول ان ما يدركه الانسان من الجزئيات المحسوسة فهى مخزونة فى الخيال فعند النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهدها بعينها او بما يناسبها والثانى ان المتخيلة اذا ركبت صورة انتقلت الى الخيال ثم الى الحس المشترك والثالث انه اذا تغير مزاج الروح الحاصل للمتخيلة تغيرت افعالها بحسبه فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكتها بالاشياء الصفر والنيران و من غلب على مزاجه السوداء حاكتها بالاشياء السود والدخان ومن غلب على مزاجه البرد حاكتها بالثلوج والشتاء ومن غلب على مزاجه الرطوبة حاكتها بالمياه والامطار و من هنا شرط التنقية قبل الرياضة فى آخر شرح حكمة الاشراق .

قوله (ص٣٤٧، س١٣) : «والثانى كما فى المصروعين....»

فيه لف و نشر غير مرتب لان الثانى كان قسمين الضعف الطبيعى والمرض .

قوله : «فيكون تارةً عند المنام» الى قوله : «و تارةً» هذا ظاهر فى الآداب والاحكام من الانبياء الموحى اليهم فى النوم .

قوله (ص٣٤٨، س١٠) :

«فيظهر ظاهر فى الاخبار بالمغيبات الجزئية المستقبلة ....» ففى الكلام اشارة الى التعميم وان كان اكثر عبارات هذا الاشراق ظاهرة فى انكشاف الحقايق والاسرار الحكمة الالهية والاولى تأخير قوله وتمام ارتفاع الحجاب .... عن قوله : و تارةً ينقشع . اى عند اليقظة ، كما لا يخفى .

قوله (ص٣٤٨، س١٤،١٥) :

«فتارةً يكتسب الصواب» يحصل و نحوه .

قوله (ص۳٤۹، س۱) :

«والثانی» ای ما تهجم تسمی حدساً و الهاماً ؛ قد یفرق بینهما بان الحدس توجه الی المطلوب و ظفر بالحد الاوسط دفعةً لاکما فی الفکر اذفیه حرکة و فحص للذهن حتی یظفر بالاوسط والالهام ورود المبادی المرتبة اولاً والتأدیه الی المطلوب ثانیاً .

قوله : «الی ما لایطلع معه علی السبب المفید......» ای علی رقیقته و حقیقته کلتیهما واما الحقیقة فیطلع علیها الکل ولکن بالتفاوت فی الوضوح والنوریة .

قوله : «ومشاهدة الملك المفید للصور العلمیّة[1]» ای مشاهدة حقیقة الملك التی لها سعه و احاطه بالعقول النظریه والعلمیه کما قال نبینا صلی الله علیه و آله فی حق جبرئیل علیه السلام رأیته و قد طبق الخافقین وقال الله تعالی : «علّمه شدید القوی» فی کسوة صورة صبیحة اصبح اهل زمان النبی(ص) نازلة من الباطن علی حسه فانها رقیقه تلك الحقیقه و مشاهدة العلوم الحقیقیه والحقایق العقلیّة فی اکسیة الکلمات الفصیحه الملیحه المسموع له النازلة من الباطن فانها رقایق الحقایق العلمیه فلمشعریة النوریین کلیهما حظ عظیم بل قد یحصل لمشاعره النوریة الاخری خطوط عظیمة بمدرکاتها النوریّه الصوریه الصرفه الا ان المشعرین هما العمدة فی التبلیغ کما فی الآیة الاسراء «انه هو السمیع البصیر» .

قوله (ص۳٤۹، س۱۰،۱۱) : «کما قال سبحانه»

انما کان الالهام من وراء حجاب ، اذ لاشدة وضوح فیه بالنسبه الی الوحی ولا صراحة ظهور بمشاهدة الرقایق المذکورة والثالث و هو ارسال الرسل اعم من تعلیم المعلمین کما قال المصنف (قدس سره) لان المعلمین اشعة الرسل کما ورد «سلمان منا

۱ــ لان الصور العلمیة والنظریة یرتسم فی النفس من عالم العقول والصور رقایق العقل .

اهل البیت» .

قوله (ص۳۵۰، س۹) : «فاذ اتم وجودالعالم بصورته.....»

لعلّك تقول هذاالكلام تدل على تقدم صورةالعالم على مادةالانسان والحال انه على قواعدالحكمة لها تقدم بالشرف بل تقدم بالذات لتقدم الصورة على المادة والصور بالنسبة الى الصورة الاخيرةالانسانية مادة و اذا اخذت لا بشرط جنس كمامر بل لاصورة للعالم الابالانسان فنقول: ليس المراد بالتمامية فى السلسلةالعرضيه بل فى السلسلةالطوليةالصعوديه كمامر انه فى الاول كان العالم جماداً ثم كان نباتاً ثم مملوًّا من الحيوانات ثم خلق الانسان و لفظ صورته اشارة الى تمامية عالم الخلق و ان نقصانه من عدم تعلق عالم الامر و عالم المعنى به فالكلمةالتى من الله و الى الله صورها مقدمة على معناها فى الصعود واستدعت باستعدادها الكلى آدم النوعى و قوله : «فاراد» ليس المراد به الارادة الحادثة بالزمان و ان كان لنوع الانسان اولاعاظم افراده ، و لاالفاء للتعقيب الزمانى بل هذه الفقرة بيان للفقرةالاولى وهذه الارادة كارادةالانواع الاخرى عندالمشائين الصورالمرتسمة فى ذات الاول كما انها كلماته وعند الاشراقيين العقول العرضية والمثل النورية و معلوم ان العقول فعاله فيمادونها مقتضيه للاظلال فيها بتّة وعندالعرفاء اسماءالله الحسنى فى المرتبةالواحدية و واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و اسم الجلالة بازاءالانسان كما قال المصنف (قدس سره): «خلق الله» فاسماءالله من حيث ملزوميتها للاعيان الثابته فى الازل اقتضتها فيما لايزال و قوله : «وثانياً عنه... ذلك لان اس الآخرة و اساسها على وجودالنفس الانسانيّة كما قيل الدنیاوالآخرة حالتاك و قال الشيخ فريدالدين (قدس سره) :

۱ـ لرفع الحجب السوائية بين السلمان و اهل العصمة وهو رض ، صار من اهل العصمة .

طاعت روحانیان از بهر تست خلدودوزخ عکس لطف‌وقهرتست

لان‌الانسان اذااکتسبت العلوم والمعارف‌الایمانیّة والاخلاق‌الحمیدة صار انواراً و جَناناً و هی مظاهراللطف و اذااکتسب‌الادراکات الجزئیـه‌ٔ الظلمانیه‌ٔ والسرابات‌ــ المجازیّة والاخلاق‌الرذیلـه‌ٔ صار نیراناً وجحیماً و هی مظاهرالقهر و قد مر ان معطی الوجود لای شیء کان هو واجب‌الوجودولـکن لقدرته الفـعلیّة درجات و لفاعلیته مراتب حتی ان فاعلیةالقوی المفارقـه‌ٔ والمقارنه‌ٔ جمیعاً اولاً فاعلیه‌ٔ الله تعالی وثانیاً فاعلیتها فی‌الدنیا والآخرة .

قوله (ص۳۵۱، س۱٤) :

«فیتطرق فیهاالمحو والاثبات» فان‌النفس‌الفلکیّة بما هی نفس مرتبـة فیها تمحو ومرتبه‌ٔ اخری تثبت ففیهاالتغیر علی سبیل‌الاتصال و تجددالامثال وهکذا فی صورها العلمیه‌ٔ .

قوله (ص۳۵۱، س۱۷، ۱۸) :

«اقلام رتبتها دون مرتبـة القلم‌الاعلی......» لیس‌المراد بهذه الاقلام العقول‌ــ العرضیّة التی فی‌الطبقـة المتـکافئه‌ٔ ولاالنفوس الـکلیّة لان‌المجرد اثره مجرد فآثارها انما هی‌الـکلیات العقلیه‌ٔ و هذه‌الصور التی‌کتبتها هذه‌الاقلام جزئیه‌ٔ قدریه‌ٔ فالمراد بهاالنفوس‌الجزئیّة الفلـکیه‌ٔ لـکن لها اعتباران تعلقها بالموادالفلـکیه‌ٔ و بهذا الاعتبار هی الواح‌المحو والاثبات کما قلنا واعتبارتعلقها بما فوقها و هی بهذاالاعتبار اقــلام وایضاً هذه‌النفوس متحرکـة جوهراً و فی‌هذه‌الحرکة الفاعل‌والقابل واحد لان‌الحرکة الجوهریّه‌ٔ ذاتیه‌ٔ والذاتی لا یعلل والقبول بمعنی‌الموصوفیّة یجتمع مع‌الفاعلیه‌ٔ کمــا فی‌مبحث‌الحرکة من‌الاسفار : ان تعلق‌الحرکـة بالفاعل والقابل فی‌الحرکه‌ٔ فی‌الاعراض

یوجب اختلافهما و فیالجواهر لا یوجب اختلافهما کما فی لوازمالذوات و لوازم ـ الماهیات .

قوله (ص۳۵۲، س۱،۲): «لایرتفع ابداً»

اذ ما وقع کما لا یرتفع عن مرتبته التی له من مراتب نفسالامر کذلك لا یرتفع عن مطلق نفسالامر لان ارتفاعالطبیعة بارتفاع جمیعالافراد و ایضاً علمالله لا یرد ولا یبدل .

قوله (ص۳۵۲، س۱٤) : «ان لله عباداً ملکوتیین.....»

همالنفوس الفلکیّة اذ لا ارادة لها سوی ارادةالحق فلا تحریك ولا ارادة لها الا بارادةالله تعالی ولا حول ولا قوّة لهاالا به اذ لیس لها هوی و شهوة بل کلها مقهورة مطموسة ممحوقة عنده و کلیّة الکبری و هی «کل من یکون کذلك» یکون فعله فعلالحق تشیر الی مورد آخر وهو عباداللهالصالحین فان من ارادته و کراهته الفعلیتین اوامره و نواهیه التکلیفیّة فحیث انهم لا شأنلهم الاالامتثال وانهم مؤتمرون باوامره و منزجرون عن مناهیهلمیکن لهم ارادة الا ارادةالله ولا کراهة الاّ عمّا کرهالله عنه اذ لم یبق لهم هویمخالفة و تمرد الاالطاعة فارادتهممستهلکة فی ارادته اذ رفضواالهوی وامتثلوا اوامرهوهی ارادته فتردّدهم و بداهم و نحوذلك تنسب الیاللهتعالی .

فمنها ما هو فیالقرآنالمجید: «فلما اسفونا انتقمنا منهم[1]» ومنها مافیالقدسی: «ما تردّدت فی شیء [انا فاعله] کتردّدیفیقبض نسمةالمؤمن» و منها : «یاموسی مرضت فلم تعدنی» وقد کان احدالفقراءمریضاً ولم یعده موسی .

۱ـ س٤۳، ی٥٥ فلما اسفونا انتقمنا منهم فاغرقناهماجمعین .

قوله (ص۳۵۳، س۱٦) : «نقیض ذلك الخاطر.....»

هاهنا اشكال و هو: ان‌هذه‌التردّدات كيف يجوز على‌النفس‌الفلكيّة، انما يجوز على‌ على‌الحيارى الغير العالمين بعواقب الامور كيف و تردّد متردّد واحد من بنى آدم لا يحصى فضلاً عن تردد كلهم فى عصر واحد اوفى‌اعصارفلا بد ان يكون جميعها فى‌ النفس‌الفلكيّة اولاً، ولا يرتضى به من له‌ادنى ارتياض بالفلسفة .

والجواب انه : قدتقرران‌صورالكاينات جميعاً منقوشة فى نفوس‌الافلاك كيف و هى عالمة باوضاع اجسامها و هذه‌الكاينات و احوالها لوازم تلك الاوضاع والعلم بالملزوم مستلزم للعلم باللازم فتردّد زيدفى مسافرته مثلاً ليس فى‌نفس‌الفلك لنفسها بل فى صورة زيدفيها اولا ثم‌فى زيدالكائن‌هاهنا فتردّد زيد «هاهنا» مطابق لتردّده هناك لا لتردد نفس‌الفلك فهذاالتردد فى‌نفس‌الفلك بالواسطة بمعنى انها محل لصورة زيد التى هى محل‌التردّد بلا واسطة مثل ان يعلم «عمرو» برؤيا صادقة او بالهام او باوضاع اخرى ان زيداً يحصل‌له‌التردّد فى‌التشمير‌للسفر والصورة الخارجية توافق‌الصورة العلميّة فلم يأخذالتردّد نفس عمرو نعم يصدق ان صورة‌التردّد فى نفس عمرو بواسطة علمه بزيد و تردّده وبالجملة صورة زيد مع جميع‌صفاته واحواله من تردّده و جزمه و عزمه كلها فى‌النفس‌الفلكيّة و هذا كما يقال طاعة زيد او عصيانه فى‌العلم الازلى و معلوم ان‌الصفة‌مع موصوفها فى‌العلم .

قوله (۳٥٤، س۳،٤) : «والملك‌الموكل بالمحو ملك كريم»

كما ان‌الملك‌الموكّل على‌القبض والنزع كريم مجيد كعزرائيل و جنوده .

قوله : «حتماً مقضياً» اى انحصرت فى‌الوجود القضائى ولم يتحقق الوجود‌ القدرى لاالقدرالعلمى ولاالقدرالعينى .

قوله : «وعلمت بمكانة هذه الاقلام ....» قد ذكرت منزلتها عند قوله (قدس سره) : «رتبتها دون القلم الاعلى» .

قوله : «ففيه اثبات المحو....» لعلك تقول : المحو دثور الصورة و تصرّمها و هو عدم ، فكيف يثبت؟ قلت : الثبت باعتبار اسم العدم وراسم العدم السابق واللاحق هو الوجود ان المكتنفان بوجود حالى ٍّ فى الصور المتعاقبة و هناك كلها محفوظة لانه عالم الجمع واما اثبات الاثبات هناك مع انه مصون عن المحو والدثور فالمراد به اضمحلال الوجودات المحدودة تحت ذلك الوجود الواسع و طمسها و وجدانه ايّاها بنحو بسيط مبسوط .

قوله : «كنسبة خزانة معقولاتنا الكليّة....» خزانة معقولاتنا العقل الفعّال ؛ لكن لا باعتبار وجوده النفسى بل باعتبار وجوده الرابطى بنا بحسب اتصالنا .

قوله (ص٣٥٥، س٤) : «ان للقلب الانسانى.....»

فيه تحقيق و تبيين لان يعلم ان هذا الحد المشترك ليس كالحدود المشتركة ـ المباينة بالنوع بل فى الوضع لذوى الحدود كالنقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم والآن فى الزمان بل هو القلب المعنوى و هى اللطيفة المجردة المدركة للكليات والجزئيات فالحد المشترك مجلسه او موضع قدمه و مدّ ذراعه وسعة باعه طويل سيّما فى خاتم الرسل و عقل الكل .

قوله : «و منشأ الملائكة العلميّة والعمليه ...» يمكن ان يراد باللوح المحفوظ مطلق عالم المفارقات و ان اريد به النفس الكليّة كما هو المتداول على السنتهم فالمنشأيّة لهما لان لها حقيقة العلم و هى التعقّل للمعقولات والذوات المجردات .

قوله : «فهو تارةً مع الحق....» اى انه جامع لكونه ذاوجهين بالفعل نعم من كان

متخلقاً باخلاق الحق تعالى بل متحققاً بـه ووجوده ذكرالله لم يشغـله شأن عن شأن والكلام فى مطلق النبوة واما الحقيقـة المحمديّة «صلى الله عليه و آله» فاحـد القابه عقل الكل [۱] .

قوله (ص۳۵٦، س۳) : «وهكذا حال سفراءالله....»

اى ولاته و هداته الكاملين المكملين و هدايتهم هنا باطن شفاعتهم هناك .

قوله (ص۳۵٦، س۵): «والذكر الحكيم»

لما قال الله تعالى : «تلك الرسل[۲] فضّلنا بعضهم على بعض» والحقيقـة المحمدية «صلى الله عليه و آله» سيّدهم كما قال : «انا سيد ولد آدم ولا فخر [لى] وبعضهم يتصلون بالاقلام بل بقلـم الاقلام اتصالاً حقيقياً بل بمن فى يده اللوح والقلم و هو من يقول : من رأنى فقد راى الله ، ولى مع الله......» و كان التأسيس خيراً من التأكيد حملنا هنا الذكر الحكيم على العقول المفارقـة الكليه والـلوح المحفوظ على النفوس ـ الكليّة واللوح المحفوظ على النفوس الكلية وكونها ذكـرا اما بالنسبـة الى ما تحتها فلكونها واجدة لوجودها بنحو اعلى و اتم فكل شىء مذكور هنا فهو مذكور هنـاك ذكرا اعلى كما فى القدسى «اذكرونى فى الخلوات اذكركم فى الفلوات واذكـرونى فى الملاء اذكركم فى الملأ الاعلى» .

قوله : «من عجايب ما كان او سيكون....» اى فى السلسلة الطوليّة النّزوليّة والصعوديه واما ما كان او سيكون فى السلسلة العرضيه الزمانيه فهى مدلول قوله : فيما مضى و فيما سيقع . و يؤيّده العجايب لان كل موجود وان كان اعجوبة الا ان

۱ـ باعتبار وجوده النازل عن مقامه الاحدى والواحدى ولذا قيل : العقل حسنة من حسناته .

۲ـ س ۲، ی۲۵۲

الا عجب ما فی‌السلسله‌ الطولیّة فانك ان‌تخطیت الی مقام تکثیرالواحد وارجعت المرکّبات الی بساطتها ثم بعدالتخلیَة رأیت‌التحلیة بالنفس النباتیه‌ و قواها لـرأیت عجایب عقلیه‌ فکیف اذا رأیت‌النفس‌الحیوانیه‌ و قواها و کیف اذا رأیت بالنورانیه‌ فوقها النورالاسفهبدالانسانی فی‌الصیصةالانسیّة التی هی‌السواد الاعظم فحینئذ قضیت آخرالعجب .

«خاك و جان پاك، باهم یار شد آدمی اعجوبهٔ اسرار شد»

وقد سئل عن سیاح ای شیء کان اعجب فیما رأیت ایام سیاحتك؟ قال لم ار اعجب من نفسی و عجایب تبدو فی‌السلسلَة العرضیّة هی ایضاً باعتبارالاستکمالات الطولیه‌ من‌العجایب العقلیه‌ و اما جزئیاتها فعجایب‌عندالحس و اهل‌الحس کـما قال‌الشیخ‌ـ الرئیس «ان‌الناس یتعجبون من جذب‌المقناطیس مثـقالاً من‌الحدید و یـزدحمون لمشاهدته ولا یتعجّبون من جذب النفس هذاالبدن و تحریکها ایاه میمنه‌ و میسرة و عِدواً و هویّاً» و غیر ذلك لکونهم اهـل‌الحس .

قوله : «وافرد ذکرالله علی‌الدوام» ولذا وصف‌الله تعالی الذکر بالکثرة فی القرآن مثل قوله تعالی : «والذاکرین‌الله[1] کثیراً والذاکرات» و قال : «و لـذکرالله[2] اکبر » .

قوله (ص۳۵٦، س۱۲) : «ولیاً من‌اولیاءالله.....»

لان‌الولایَة جنبة اتصال‌الانسان الکامل بالحق والاستمداد منه والنبوة جنبـه‌ التوجه الی‌الخلق بالاتیان بالآداب لهـم فکل نبی ولی ولا عکس .

۱ـ س ۳۳، ی ۳۵ ۲ـ س ۲۹، ی۴۵

قوله(ص۳٦۰، س۷) : «وتنشق الارض...»

اى يوم تنشقّ القبور عنهم فاذا هم من الاجداث الى ربّهم ينسلون ، و تنشق العقول و ينفذ فيها نورالله و تنشقّ النفوس و تدخل فيها نورالعقول «اقتربت الساعة وانشقّ القمر» و تنشق ارض القوالب البرزخيّة و تدخل فيها انوارالنفوس بعد طرح هذه الجلابيب الابدان الدنيوية .

قوله (ص۳٦۰، س۹) : «مستحيل...»

اذ لا ربط لاى انسان كان بالملك فان الرابط هوالانسان الكامل النبوى والولوى فانه بعلمه و عمله و عصمته يناسب الملك و بمقام بشريته يناسب البشر فيعلّمه شديد القوى و هو يعلّم الورى .

قوله (ص۳٦۱، س٥) : «والاذكار...»

على هيئة الخضوع والخشوع لتكون عن قلب حاضر و افضلها ما هوالمشفوع بالمعرفة كما ورد «تفكّر ساعة خير من عبادة سبعين سنة» و ايضاً اول الدين معرفة الله» .

قوله (ص۳٦۱، س۷) : «والقرابين...»

«والقرابين فى هيكل العبادة» كقربانى الحاج فى المنى .

قوله (ص۳٦۱، س۹) : «ويسن...»

«و يسن لهم اسفاراً» و فى الشريعة المحمدية «صلى الله عليه و آله» الرهبانية وان كانت مذمومة لكن لما سئل «صلى الله عليه وآله» عن سبب ذمّه مع كونه انقطاعاً عن الخلق و اعتصاماً بالحق قال «صلى الله عليه وآله» : «ابدلناها بالجهاد والتّكبير على كل شرف» يعنى الحج لانه ايضاً انقطاع عن الموطن والاهل والمال و كذا الجهاد .

قوله (ص٣٦١، س١٩) : «ثم‌الانسانية...»

فعالم آدم بعد هذه‌العوالم ولكن فى‌السلسلة الطوليه‌ٔ الصعوديه‌ٔ و هذه‌المنازل بحسب‌السير التكوينى و اما منازل‌السير التكليفى بحسب‌الطريقة‌المرتضويه‌ٔ فهى كالنوبة والانابه‌ٔ والمحاسبه‌ٔ والمراقبه‌ٔ والمروّة‌والفتوّة والتوكل والتبتل والصبر والرضا والتسليم و غيرها الى الف‌مشروح فى‌منازل‌السايرين وقد قيل :

«از درِ دوست تا بكعبهٔ دل عارفان را هـزار و يك منزل»

وقد ادرج‌المصنف (قدس‌سره) ذكر منازل‌السير التكليفى فى قوله : ثم‌الانسانيّة من اول درجاتها الى آخر شرفها ثم‌الملكية على‌طبقاتها .

قوله (ص٣٦٣، س١) : «داعية...»

فالشهوة كالمتقاضى والمحل عليك واللّذة كالرشوة والاجرة للعامل...

قوله (ص٣٦٣، س٦) : «حب‌التفرد والتغليب....»

«وفى كل شىء له آية . تدل على انه واحد[1]» .

قوله (ص٣٦٣، س١١،١٢) : «ومواجب‌النفقات....»

اى موجباب النفقات و هى‌الثلاثة المعروفة الملك والزوجيه‌ٔ والقرابه‌ٔ البعضية ولعلّ نسخه‌ٔ الاصل كانت موجبات فـان مفاعل جميع مفعل بضم الميم لم يجيىء او لعلّه جمع[2] موجب بفتح‌الميم اى محـل الوجوب و توزيع الغنائم قال‌الله تـعالى : «واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خُمُسَه» الآية والصدقات اى توزيعها قال‌الله تعالى : «انما‌الصدقات[3] للفقراء والمساكين والعاملين عليها» الآية . و يعرفهم ابواب

١ـ والقائل على‌بن ابيطالب القيروانى

٢ـ فى جميع‌النسخ: و مواجب‌النفقات ..... فى‌المبدء والمعـاد دط ١٣١٤ گ‌ص ٣٧٩ س ١٤... والمعاوضات‌والمداينـات و قسمة‌المواريث و مواجب‌النفقـات...

٣ـ س٨، ى٥١، و انما‌الصدقات س٨، ى٨٧ .

العتق والكتابة هى ان يقال المولى لعبده: ان اديت الى قيمتك عتقت . فمنه مكاتب مطلق و منه مكاتب مشروط قال الله تعالى : «فكاتبوهم ان علمتم[۱] فيهم خيراً وآتوهم[۲] من مال الله الذى اتاكم» والاسترقاق والسبى من احكام الجهاد مع الكفار و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستفهام لدى الحاكم و غيره من الاقارير والايمان جمع اليمين والشهادات مما يتعلق بالقضاء والخلع هو الطّلاق عند كراهة الزوجة كما انّ المباراة عند كراهة الطرفين و كل منهما طلاق بعوض والايلاء : هو الحلف على ترك وطى الزوجة بشرايط مخصوصة . فقال الله تعالى : «للّذين يؤلون[۲] من نسائهم تربّص اربعة اشهر» الآية . والظهار هو ان يقول لزوجته : «انت على كظهر امى» يريد تحريمها على نفسه قد يكفر ان اراد مواقعتها قال الله تعالى : «والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل[۳] ان يتماسّا» واللعان هو الملاعنة من كل من الزوجين صاحبه لرمى الزوج زوجته بالزنا او لنفيه الولد قال الله تعالى : «والّذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء.. ...[٤]» .

قوله (ص۳٦٤، س۹) :

«بين النبوة والشريعة والسياسة» احد طرفى البين السياسه كانه (قدس سره) قال بين النبوة والشريعة و بين الملك والسياسة

قوله (ص۳٦٥، س٤،٥) :

«تابعه لحسن اختيار الاشخاص البشرية» وما اشبه هذا بقول من يقول بانعقاد الامامة ولاية عن الله تعالى ولابدّ ان يكون بتنصيصه لانه يعلم حيث يجعل رسالته و ولايته .

۲ـ س ۲٤، ى ۳۳
۳ـ س۵۸، ى٤
۳ـ س ۲، ى۲۲٦
٤ـ س۲٤، ى٦

قوله (ص٣٦٥، س٦) : «مبدئها نهايةالسياسة»

اى غايـةالسياسـة النبوـة والولايه؛ فالسياسه؛ كالمقدمه؛ مطلوبيتها توصلية لااصالية وقد ورد ان اميرالمؤمنين على «عليه‌السلام» كان‌فى‌الغزوات اذاانتهرت‌له فرصـة «ما» يتكلم فى‌التوحيد والمعارف‌الربوبية و قدقيل له وقتاً: يا اميرالمؤمنين لا موقع لهذا. فقال «عليه‌السلام» هذه‌الحروب و سل السيوف وما قدر على‌الحتوف كلها لاجل‌هذا .

قوله (ص٣٦٥، س١٢) : «واماالنهاية....»

«واماالنهايـة ؛ فنهايةالسياسه؛» و لم يذكر صريحاً نهايه؛ الشريعه؛ اذ علم انهـا العود الى‌العالم الاعلى موطن النفوس‌القدسية .

قوله : «فى‌القضيـة الفاعله؛» فى كثير. من نسخ‌الشواهدفى‌القـنية فى‌الموضعين وهوالاحسن .

قوله (ص٣٦٦، س٤) : «فافعال‌السياسة جزئية»

الكليـة والجزئيه؛ فى‌الفعل باعتبارالغايـة فان‌الغايه؛ اذا كانت كليه؛ الهيـة كان ـ الفعل كلياً والا فلا .

قوله (ص٣٦٦، س١٤،١٥) : «ولها وحدة تأليفية»

هذا تمهيد لبيان سرايـة آثارالاقوال والافعال التى هى صـفات‌البدن الى‌النفس حتى يعلم سر اغراء الشريعـة على‌الحسنات و تخذيرها عن‌السيئآت ؛ كما سيصرح : ان كل صفـة جسمانيه؛ او صورة حسيـة صعدت‌الى عالم‌النفس صارت هيئه؛ نفسانيـة٦ .

قوله (ص٣٦٨، س٩) :

«فى‌الاشارة الى منافع بعض‌العبادات على‌الخصوص....» و قد نظمت فى‌ابواب

٦ـ فى‌القنية الفاعلة ..... د،ط

الفقه من الصلوة والزكوة والصيام والحج والنكاح كتاباً مسمى بالنبراس مشتملاً على اسرارها و حكمها من شاء فلينظر اليه[1] .

قوله (ص۳۶۹، س۱) :

«وقرائة الكلام» و قلت فى النبراس :

قرائة القرآن حازت السَّبَق ناب لسان العبد عن قائل خق

قوله (ص ۳۶۹، س۱۰) :

«واما الصوم» و فى النبراس :

و خير صوم ليصير مظهراً لصمد لا يطعم ربّ الورى

قوله (ص ۳۶۹، س۱۱،۱۲) :

«واما الحج» و فى النبراس :

تبتّل للحق ذى الجلال قسّيساً اوى قلل الجبال

فى هذه الامّة رهبانيّة ذمّت سوى الحجّة ربانيّة

عين بيتاً وابتلى و دادهم اذنّ غرّ اذنوا فؤادهم

قوله (ص۳۷۰، س۶) :

«اما الزكوة» و فى النبراس :

تعليمك الغير زكوة العاقلة مما رزقنا ينفقون شاملة

عاملة زكوتها قضا الوطر شوقية حب الاولى اولوا الضرر

سادتنا ؛ زكوة النفس فاهوا ان قول لا اله الا الله

قوله : «من الثمانية» و هؤلاء الثمانية هم المشار اليهم بقوله تعالى : «انّما

۱ـ هذا الكتاب قد طبع على نفقة المرحوم الحاج ميرزا احمد فرهودى الطهرانى .قده...

الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلّفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل [1]» .

قوله : «وفى النّقود ربعه» اى ربع العشر اذالنّصاب الاول فى الذّهب عشرون ديناراً فعشره ديناران و ربع عشرة نصف دينار وهو زكوته والنصاب الاول فى الفضّة مأتادرهم فعشره عشرون درهماً و ربع عشره خمسة دراهم و هوالقدر المخرج فى الزّكـوة .

قوله : «ثم لا يفوت منه شىء» يكون حسرة عليه اما بذل المهجة فلأنّه اطلاق من الوثاق و خروج من التقييد الى الاطلاق .

از وجودم ميگريزم در عـدم درعدم من شاهم و صاحب علم

على انّه كما قيل :

بـالـروح طلبت وصلـه جـا و بنى الروح لنـا

فهات من عندك شىء» و اماالكمال فكما قيـل :

«بس تفاخر مكن كه اندر حشر گندمت كژدمست و مالت مار

و فى الحديث القدسى «انى جعلت الراحة فى ترك الدنيا والنـاس يطلبونها فى تعلّقهـا» واماالاهل والنّسوان فهى كمـاقال اميرالمؤمنين عليه السلام :

«دع ذكرهنّ فما لهنّ وفـاء ريح الصّبا و عهودهن سواء»

واماالولد فقال الله تعالى : «انما اموالكم و اولادكم فتنة [2] والله عنده اجر"

۱ــ س ۹، ی ٦

۲ــ س ٦٤، ی ١٥

عظيـم» .

قوله : «بدواعى هذه‌القوى‌الثلاث» اى قوتى‌الشّهوة والغضب و قوّة‌الوهم و اشار الى‌الوهم بقوله : «وجنود ابليس»[۱] .

قوله (ص۳۷۲، س٤) : «ان قوام‌الممكن»

اى‌الممكن بالامكان بمعنى‌الفقر و هوالوجود الخاص المتقوم تقوّماً وجوديّاً بواجب‌الوجود؛ و اماالممكن بالامكان‌المَشهور و هو وصف‌الماهيّة فهو دون‌التقوم لان خيث ذاتها حيثيّة عدم‌الأباء عن‌الوجود والعدم ، فلا سنخيّة لها معه و قوله : و قوام‌النفس..... اشارة الى حفظ‌المراتب والى ان فى‌النفس‌المجردة القدسيّة و فى‌العقل «ماهو» ؛ لم هو؟ كما قال ارسطو[۲] .فمعرفة الـوجودات الحقيقيّة بمقوماتها الوجوديّة سيما هذين‌الوجودين معرفة‌الله كما قال على «عليـه‌السلام» : معرفتى بالنورانيّة معرفة‌الله» .

قوله (ص۳۷۲، س۷): «فما لم يعلم ذاتها بالعبودية»

اقتبـاس من‌الحديث‌الشريف : «العبوديّة جوهرة كنهها الربوبيّة» فان‌العبد الحقيقى لا يملك شيئاً لاالوجود ولا صفات‌الوجود ولا افعال‌الوجود كماقرر فى‌الفقه: ان‌العبد لا يملك شيئاً ؛ فكل ما فى‌العبد لمولاه؛ فمعرفة‌العبد نفسه معرفة مولاه .

قوله (ص۳۷۲، س۹) : «كذلك‌الالهية والربوبية»

اذ لا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته فهو بذاته علّة ومقوّم» فمعرفة‌المتقوم بجهة النورانية معرفة المقوّم .

۱ـ كما قال ارسطو : ماهو و لم‌هو فى‌المجردات واخد

۲ـ س ۲٦، ى۹٥، سورة‌الشعراء : و جنود ابليس اجمعـون .

قوله (ص۳۷۲، س۱۰) : «ای لیکونوا لی عبیداً»

اشارة الی وجه تفسیرالمفسّرین «لیعبدون» بقولهم : «لیعـرفون» بان روح ـ العبادة هوالعبودیّة والعابدالحقیقی لابدّ ان یکون عبداً حقیقیاً بالمعنیالمذکور فلا بد ان یکون مرتقیاً من مقامالتعلّقبالمولیالحقیقی الی مقامالتخلّق باخلاقه و منمقام التخلّق الی مقامالتحقق و هذا حقالعِرفانالشهودی و حقّالیقین .

قوله (۳۷۲، س۱۵) : «والحرکة لا یکون الا فی زمان»

حتی الانتقالات فیالکلیات فانالفکر معرف بحرکَة منالمطالب الیالمبادی و منالمبادی الیالمطالب فلا بُدّ من زمان لبقاءالحیوان حتی یحصلالاستکمال[1] .

قوله (ص۳۷۳، س۵) : «فافضلالاعمال»

ای اعم منالقلبیَّة واللسانیَّة والارکانیه : فانالایقان والتصدیق بالمـذکورات ادخَل فی حفظالمعرفة و افضل ما یحفظبهالمعرفةالذکر والفکر واردَئها و اسوَئها الکفر والغفلَة کما سیأتی انالحجاب هوالجهل .

قوله (ص۳۷۳، س۱۲) :

«فما ینحفظ بهالحیوة علیالأبدان» والحاصل ان هنا ثلاثَة مرتبه ما ینحفظ به المعرفة علیالنفوس وما ینحفظ به مواقعالمعرفه و هوماینحفظ بهالحیوة علیالابدان وما ینخفظ بهالاموال .

قوله (ص۳۷۳، س۱۶) :

«ما یسدّ باب معرفَةالله‌تعالی» و منه سدّ بابالذکر والفکر کسد طرقالمتکلّم والحکیم و اهلالکشف والشّهود .

قوله (ص۳۷۳، س۹) : «الا من مکرالله»

کما فی فاعلالخیرات و عاملالحَسَنات و فیالمتنعِّمین بالنِّعَم الاستـدراجیَّة

والقنوط من رحمته كما فی‌المرتكب للكباير الآيس من روح‌الله .

قوله (ص۳۷٤، س۲۰) : «الغموس»

انما سمی بهذا؟ لانه اذا حلف كذباً بالابطال حق‌ِالغير غمس ُاليمين صاحبه فی البحر المسجور من جهنم .

قوله (ص۳۷٥، س۱۱) : «كائن بائن»

هذا مثل‌ما يقال : «الصوفی كائن‌بائن» والمعنی لبٌ موجود بـاين عن‌الماهيّة فضلاً عن‌المتعلّق فضلاً عن‌المحل .

قوله (ص۳۷٦، س۲) : «مجردة عن‌النسيات»

التی هی محض‌القشر ، و ايضاً مجردة عن‌الحكم والعلل التی روعيت فيها و لعلّ النسبة تغليب عليها فی كلامه (قدس سره)

قوله (ص۳۷٦، س۹) : «ومن كان مقبلا......»

ولم يدر : ان ما ادبوا عنها رياضات شرعيّة للنفوس وحكمة‌الاشراق مشروطة بالرياضة فلم يكن حكيماً حقيقيا و ايضاً لم‌يكن حكيما جامعا اذالشريعة ليس ظاهرها الاالحكمة الخلقيّة والسياسة والمنزليّة و لهذا لا يدوّنها الحكماء فی هذه‌الاعصار اذ فيما فصّله اهل‌الشريعة غنيّة و باطنها‌الحكمة الالهية و التالّهيّة بل قـرّر ان نفس العمل ايضاً حكمة كما يقال الحكيم :«راست گفتار و درست‌كردار» .

قوله (ص۳۷۷، س۱،۲) :

«ولهذا قال : ولا نبی بعدی . و ينفث فی‌روعی» [۱] معانی اخری احدها: انـه رأی فی ذاته سعةً و حيطةً وجوديّة بتوسّع‌الله وسعته و بقائه بـه بحيث لا يكون بعده الا دولته فلا يكون من‌الاولياء الا ورثته ولا سنن الا سنّته كما قال : «آدم ومن

۱ــ والظاهر انه سقطت فی‌هذاالموضع شیء مثل : واعلم ان هيهنا.....

دونه تحت لوائی یوم القیامة» و قال : «لوکان موسی حیّاً لما وسعه الا اتباعی» بل فی وصیه «وان من شیعته[1] لابراهیم» و ثانیها : انه لا مقام فی السلسلة الطولیّة لاحد بعد مقامه الا مقام الولایه و لا مطمع لاحد فیه کما قیل «لیس وراء عبّاد ان قریة» فالاول مطلق و هذا بحسب الطول .

و ثالثها : ان یکون بطریق اهل الاشراق القائلین بالادوار والاکوار ؛ ففی هذه ـ الدورة والکورة التی بالعدد المعروف بینهم قد ورد وجوب تکرار نقوش النّفوس والاوضاع عندهم اعنی اوضاع دورة الثوابت .

قوله (ص۳۷۷، س۳) : «حکم المجتهدین»

والمجتهدون مظاهر النبوة بما «هی هی» .

قوله (ص۳۷۷،س۱۱) : «واما الاولیاء...»

الحاصل : ان النّبوّة التشریعیّة انقطعت و اما التعریفیة فکل من هؤلاء الطوایف الثلاث فیها شریک اعنی الاوصیاء من الائمّة المعصومین والاولیاء التابعین .

قوله (ص۳۷۷، س۱۳،۱٤) : «ان فی امتی.....»

ای مکلّمین بکلام الملك ؛ محدثین بحدیثه و بالهامه ای حقیقته و ان لم یکن رقیقته بل محدثین بنقر الخاطر .

قوله (ص۳۷۷، س۱٦) : «اسمان الهیان»

ای لا یمکن انقطاعهما : اذ لا بد لاسم الله من مظهره فی هذا العالم .

۱ـ لان خاتم الولایة المطلقة المحمدیة هو المهدی الموعود فی آخر الزمان و هو متحد مع محمد بحسب باطن مقام الولایة و به یقتدی عیسی (ع) الذی کان خاتم ولایة العامة و قد اشبعنا الکلام فی شرحنا علی المقدمة القیصری .

قوله (ص۳۷۸، س۱۰) :

«ثم جاء على النبى بذلك الهدى» اشارة الى انه لا يستشكل الآية : انه كيف قال الله تعالى لمقتدى كل الانبياء و سيّدهم ولمن احد اوليائه فى آخر الزمان مقتدى عيسى[۱] (عليه السلام) : «بهديهم[۲] اقتده» و ذلك لانه تعالى لم يقل : بهم اقتده . بل قال : بهديهم و هديهم من الله تعالى كيف و الحقيقة المحمديّة احد القاب العقل الكلّى بل الرحمة الواسعة . اللهم اجعل مآلنا خيراً بحق محمد و آله صلوات الله عليه و عليهم[۳]

۱ــ قد قررنا فى محله ان المهدى الموعود فى آخر الزمان يكون مقتدى عيسى و به ختم الله الولاية المطلقة المحمدية ص...

۲ــ س ٦، ى ۹۸

۳ــ قد فرغنا من تصحيح هذه التعليقة و التعليق عليها ليلة عاشر شهر الله المعظم من شهور ۱۳۸٦ من الهجرة النبوية المصطفوية المحمدية على هاجرها آلاف التحية و انا القاطن فى جوار سيدنا و مولانا الامام الهمام خاتم الولاية العلوية المتجلى فى مراتب الالهية شمس الشموس و انيس النفوس على بن موسى عليهما الصلوة و السلام جلال الدين الموسوى الآشتيانى عفى الله عنه و عن والديه الحمدلله اولا و آخراً و له الشكر سرمدا و دائما و السلام على نبينا محمد و آله ظاهرا و باطنا .